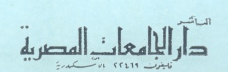
فلاسفة الإسلام

دكتور

فتح الله خليف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة قطر





اهداءات ٢٠٠٠

ا.د. فتح الله خليف

أستاذ الفلسفة بآداب الإسكندرية

فلاسفة الإسلام



دكتور

فتح الله خليف

رئيس قسم الفلسفة

جامعة قطر

الناشر



بسم الله الرحمن الرحيم



تصـــــدير

الاجماع منعقد بين الباحثين منذ زمان طويل على أن ابن سينا والغزالى من أكبر فلاسفة الاسلام وأعظم ممثلين للفلسفـة الاسلامية . أما فخر الدين الرازى فيأتى بعد الغزالى بحوالى مائة عام ليقف على رأس المائة السادسة بعد الهجرة مجددا من المجددين الذين يبعثهم الله كل مائة سنة ليجدد للأمة الاسلامية دينها . جاء على رأس المائة السادسـة ليقوم بمهمـــة تجديد الدين والعلوم الدينية والعقلية جميعا من فقه وأصول وتفسير وكلام فلسفة .

وقد عكفت على دراسة هؤلاء الفلاسفة ســنوات طويلة فى الاسكندرية وفى كمبردج بحثت فيها بعض الجوانب الفكريـة الهامة التى أثاروها . وانى لأرجو أن أكون قد وضعت لبنة فى كل جانب من هذه الجوانب حتى نتضح المعالم الاساسية للبنـــاء الفكرى الضخم الذى خلفه لنا فلاسفة الاسلام .

فتح الله خليف

محتويـــات الكتـــاب

مقدمـــــة :

أبن سينـــا

الفصـــل الأول

أبن سينا : الرجل وأعماله

الفصـــل الثانى

الفصـــل الثـالث

الحكمة الالهية أو الالهيات

صفحة

صفحة

الفصل الثامن

النفس الانسانية

الفصل التاسع

القصيدة العينية فى النفس

صفحة

الغـــزالى

الفصــــل الأول

الغزالى : الرجل وأعماله

الفصـــل الثانى

الفصـــل الثالث

الفصـــل الرابع

الفصـــل الخامس

صفحة

الفصل الثانى

الفقه والأصول

الفصل الثالث

التفسير

الفصل الرابع

الكلام

صفحة

الفصل الخامس

للفلسفة

الفصـــل الأول

ابن سينا : الرجل وأعماله

١ ـ حياتـــه
٢ ـ مؤلفاتــه

الفصـــل الأول

اىن سينا : الرجل وأعماله

حياتـــــه :

هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن على بن سينا · ولد فى أفشنة ـ وهى قرية مجاورة لبخارى (تقع بخارى الآن فى جمهورية أزباكستان السوفيتة) ـ عام ٣٧٠ هـ/ ٩٨٠م · ويتفق معظم المؤرخين على تاريخ مولده ماعدا ابن آبى اصـيبعة الذى يذكر أنه ولد عام ٣٧٥ هـ · كان والده من بلخ (وتقع بلخ الآن فى أفغانسان) ، ثم انتقل الى بخارى فى آيـام حكم الأمير نوح بن منصور حيث قام على ضيعة من ضياع بخارى اسمها خرميثن ، ولكنه سكن بأفشنة وأقام بها ، وكانت قريبة من مقر عمله ، بعد أن اختار منها زوجته سارة أو ستارة التى أنجبت لـــه ولدين أكبرهما هو فيلسوفنـــا أبو على ثم انتقلت الأسرة بعد ذلك الى بخارى (١) ·

ورغم أن ابن سينا نشأ فى هذه المنطقة من بلاد المشرق التى تسمى تركسان الا أن الفرس يدعو فى أن أصله فارسى كما يجزم الترك بأنه تركى (٢)·ونحن لا نستطيع أن نقع بشىء فيما يتعلق

---

(١) القفطى ، تاريخ الحكماء ص ٤١٣ ، البيهقى ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٢ ، ابن خلكان ، وفيـــات الأعيـــان ج ٢ ص ١٥٧ ، انظر أيضـــــا **Afnan S., Avicenna**

(٢) يقول الأستاذ أحمد أمين فى تصديره للكتاب الذهى للمهرجان الالفى لاين سينا ص ١ ان ابن سينا كانت تتنازعه عصبيات مختلفة لأسباب مختلفة ، فلما أن ولد فى تركستان قيل انه تركى فأقام الأتراك له مهرجانا ، ولأنه أقام بفارس له الفرس ، ولأنه تثقف ثقافة عربية تعصب له العرب ، ويذهب الدكتور

بعنصر ابن سينا ، لأنه ليست لدينا معلومات مفصلة عن عنصره • غير أنه من الثابت أن ابن سينا نشأ تحت ظل حضارة اسلاميـــة صرف لا تعرف للعنصرية معنى ولا تقيم لها وزنـــا ، ولم يكن للترك ولا للفرس ازاء هذه الحضارة الزاهرة أى تعصب يعتن به •

ولما كان أبو ابن سينا من الحكام فقد استطاع أن يوفر له تعليما مثاليا بالنسبة الى ثقافة ذلك العصر • فأحضر له والده معلم القرآن ومعلم الأدب • وفى سن العاشرة كان ابن سينا قد أتم حفظ القرآن وأتى على كثير من كتب الأدب ، فقد كان نضجه العقلى والجسمى مبكرا وسريعا حتى فرغ من تحصيل جميع العلوم والمعارف من لغة وفقه وحساب وهندسة ومنطق وفلسفة بجميع أجزائها وطب وهو فى سن الثامنة عشر •

وقد قص علمنا ابن سينا بنفسه تفاصيل تعليمة وكتب بيده تاريخ حياته ، وترجم لنفسه وشرح أحواله في مقالة أدبية رائعة الا أنه لم يكملها ، وقد أكمل أبو عبيد الجوزجانى تاريخ حياة الرئيس حتى مماته ، وكان هذا الجوزجانى تابعا لابن سينا ، التقى به في جورجان عام ٤٠٣ هـ ، ولم يفارقه بعد ذلك أبداً ،

عفنان الى اننا لا نستطيع أن نعرف الاصول التى انحدر منها والد ابن سينا ، وأنه ليس هناك ما يدعو الى الاعتقاد بأنه من أصل عربى ، لأن الغالبية العظمى من سكان بلاد ما وراء النهر كانوا حتى عصر ابن سينا ووالـده من الفرس • ويرجع الدكتور عفنان تبعا لذلك بأن أصلة فارسى ، لاسيما وأن ابن سينا قد تجنب عن قصد الاتصـــال بالحكام الترك وقصر اتصالاته على الحكام الفرس • كذلك فان والدة ابن سينا واسمها ستارة ترجع اصله الفارسى من جهة الام على الأقل ، لأن كلمة ستارة كلمة فارسية خالصة بمعنى النجمة

Afnan, **Avicenna** P. 58.

حتى أنه كان يدخل السجن معه . وكان الجوزجانى من محبى الحكمة وطلابها ، فسعى الى الرئيس عندما علم به (١) .

ويذكر ابن سينا فى ترجمته لحياته أنه بعد أن أتم حفظ القرآن ودراسة الأدب أرسله والده الى رجل يعلمه الحساب ، وكان هذا الرجل بقالا ، ولكنه كان عليما بالحساب . ثم درس ابن سينا الفقه وطرق البحث والمناظرة ، وقرأ التصوف وقال عن نفسه انه كان من أجود السالكين .

وكان أبو ابن سينا من الشيعة الاسماعيلية ، وكذلك كان أخوه ، واستمع ابن سينا الى مناقشات والده وأصحابه فى التشيع ولكنه لم يقبل على آراء الشيعة كما يقول هو نفسه (وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبلـــــه نفسى) (٢) .

---

(١) يذكر البيهقى أن أبا عبد الواحد الجوزجانى كان من خواص ابن سينا وندمائه وخدمه ، ويذكر أيضا أنه أعان إبن سينا على جمع كتاب الشفاء كما فسر مشكلات كتاب القانون وشرح رسالة حى ابن يقظان ، وقال أيضا أنه لم يكن من تلامذة ابن سينا النابهين ، انظر تاريخ حكماء الاسلام ص ٥١ ـ ٥٢ .

(٢) ابن أبى أصيبعة . طبقات الأطباء ص ٤٣٧ . وكما اختلف المؤرخون حول أصل ابن سينا فقد اختلف العلماء أيضا حول عقيدته . فقد كتب على بن شيخ فضل الله الجيلانى رسالة بعنوان « توفيق التطبيق » يثبت فيها أن ابن سينا من المسلمين ومن أكابر علماء الامامية الاثنى عشرية ، ويذكر مؤلف الرسالة بأن الدافع له على كتابة هذه الرسالة هو ما وقع فى مدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هـ من حديث عن بعض العلماء والحكماء فى مجلس بعض السادات الكرام انتهى الى ذكر الشيخ الرئيس والاختلاف حوله ، اذ نسبه البعض الى الكفرة والزنادقة ، وأضافه بعضهم الآخر الى أهل السنة ، وجعله فريق ثالث من الزيدية . ومن ثم سأل أحد الحاضرين صاحب « توفيق التطبيق » عن حقيقة الحال فى شأن الشيخ الرئيس ،

ثم حدث أن وفد الى بخارى رجل اسمه أبو عبد الله الناتلي(١) كان يدعى المتفلسف ، ونزل هذا المتفلسف في دار ابن سينا ليعلمه شيئا من الفسلفة . فبدأ على الناتلي بكتاب ايساغوجي، وهو كتاب في المنطق لفورفوريوس . ولكنه أدرك أن الناتلي لم يكن عليما بدقائق المنطق ، وذكر ابن سينا أنه كان يتصور المسائل المنطقية خيرا من أستاذه ، وكثيرا ما بهر أستاذه بمعرفته بدقائق المنطق وتفصيلاته . وتولى ابن سينا بعد ذلك قراءة كتب المنطق وشرحها بنفسه حتى أتقن هذا الفن ووقف على دقائق هذا العلم . ثم شرع بعد ذلك في دراسة كتاب اقليدس المسمى (أصول الهندسة) على الناتلي أيضا . ولكنه لم يقرأ عليه سوى خمسة أو ست أشكال في أول الكتاب ، ثم تولى بعد ذلك حل بقية الكتاب بأسره بنفسه .

وغادر الناتلي بخارى فأخذ ابن سينا في دراسة العلم الطبيعي والالهي ، وانفتحت عليه أبواب العلم فعرج على الطب فدرسه ونبغ فيه في مدة قصيرة ، لأن الطب كما يقول ليس من العلوم الصعبة ، وأتقنه حتى (أصبح فيه عديم القرين فقيد المثل ، واختلف فيه فضلاء هذا الفن وكبراؤه يقرؤن عليه أنواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة) (٢) وتولى علاج المرضى وكان

فأجابه بما يفيد أن فيلسوفنا كان من الامامية ، وأن الدليل على ذلك هو ما ذكره ابن سينا عن الخليفة والامام في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من الهيات كتاب الشفاء ، الدكتور مصطفى حلمى « ابن سينا والشيعة » ، الكتاب الذهبي ص ٧٤ — ٧٥ .

(١) يذكر البيهقي أن أبا عبد الله الناتلي كان يستفيد من تلميذه في الهندسة كما كان ابن سينا يبهره بمعرفته بدقائق المنطق، تاريخ حكماء الاسلام ص ٣٧ — ٣٨ .

(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ .

يعالجم (تأدباً لاتكسباً (١) أى كان يعالج المرضى دون أن يتقاضى منهم أجراً ·

وتوفر ابن سينا على الدرس وانقطع للعلم ، فلم ينم ليلة واحدة بطولها ولا اشتغل فى النهار بغير العلم (٢) ·· وفى خلال هذه المدة لم ينقطع عن دراسة الفقه وجميع أجزاء الفلسفةوكانت له طريقة خاصة فى فهم القضايا والحجج ، ذلك أنه كان يرتب المسألة التى يريد فهمها على شكل قياس ، ويجتهد فى ايجاد الحد الأوسط واستكشافه ، لأنه كان يعتقد أنه لا يمكنه فهم المسألة الا اذا عرف الحد الأوسط · وكان يجهد نفسه فى ذلك ، فأحياناً يقع على الحد الأوسط بعد طول عناء ، وأحياناً أخرى ييأس من ذلك فيقوم الى الجامع فيتوضأ ويصلى ويتجه الى الله داعياً أن يوفقه ويفتح عليه مغاليق المسألة ، ثم يأوى الى فراشه فيفتح الله عليه فى المنام ما انغلق عليه فيستقيظ فى الصباح ويتصدق على الفقراء حمداً لله على ما أنعم عليه من نعم (٣) ·

ويذكر ابن سينا أنه انتهى من تحصيل جميع العلوم وهو فى سن السادسة عشرة ووقف على تفصيلاتها ودقائقها وأغراضها ، ولكن علما واحداً قد استعصى عليه فهمه وهو علم مابعد الطبيعة · فقد قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ولكنه لم يفهم منه شيئا ، وأعاد قراءته أربعين مرة حتى حفظه عن ظهر قلب دونأن يفهمه · وفى يوم من الأيام ذهب الى السوق فعرض عليه دلال كتاباً صغيراً فى أغراض ما بعد الطبيعة ، فرده ابن سينا ردمتبرم قائلا : لا فائدة من هذا العلم · فقال له الدلال : اشتر منى هذا الكتاب

---

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ ·

(٢) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ ، تاريخ الحكماء ص ٤٥١ ·

(٣) وفيات الأعيان ٢ ص ١٥٨ ، تاريخ الحكماء ص ٤١٥ ·

فان ثمنه رخيص وأنا أبيعه لك بثلاثة دراهم لأن صاحبه محتاج الى ثمنه ، فاشتراه منه ، فاذا هو كتاب الفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة · ويذكر ابن سينا أنه أسرع الى بيته وقرأ هـــذا الكتاب فانفتح عليه ما استغلق · ويقول أنه فهم كتاب ما بعد الطبيعة فى الحال ـ لأنه كان يحفظه ـ بمجرد أن قرأ كتـــاب الفرابى · وقد فرح ابن ســـينا لذلك وتصـــدق كثيرا على الفقراء (١) ·

وكتاب الفرابى هذا كتاب صغير لا يشرح ما كتبه أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة بل هو فهرست فقط لكتاب أرسطو · وربما كان كل ما أفاده ابن سينا من كتاب الفرابى هو ترتيب المسائل وجمعها بعضها مع بعض · ويبدو أن ذلك هو ما كان يحتاج اليه·

وحدثت بعد ذلك حادثة جديرة بالذكر ، ذلك أن الأمير نوح ابن منصور مرض، وحار الأطباء فى علاجه ، فجرى اسم ابن‌سينا فى حضرة الأمير ، فأمر باحضاره ليشارك الأطباء المشـــورة والعلاج ، فحضر وقام على علاج الأمير حتى شفى · وتقرب منه ثم استأذنه بعد ذلك في أن يدخل مكتبة القصر ، فأذن له الأمير · وكانت مكتبة ضخمة يصفها ابن سينا فيقول : « دخلت داراً ذات بيوت (أى حجرات) كثيرة ، فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، فى بيت منها كتب العربية والشعر ، وفى آخر الفقه ، وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد · فطـــالعت فهرست كتب الأوائل (أى اليونانين) وطلبت ما احتجت اليه منهـــا ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط وماكنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضا من بعد · فقرأت تلك الكتب

---

(١) تاريخ الحكماء ص ٤١٥ ، طبقات الأطباء ص ٤٣٨ ، تاريخ حكمـــاء الاسلام ص ٥٥ ·

وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه » (١) ·

وقد اتفق أن وقع لهذه الدار بعد ذلك حريق أتى على كل ما فيها من الكتب فاتهم ابن سينا بأنه دبر هذا الحريق حتى ينفرد بهذا العلم الذى قرأه فى هذه الدار وينسبه الى نفسه (٢) ·

ويحدثنا ابن سينا أنه فرغ من تحصيل كل هذه المعارف والعلوم وسنه ثمانية عشر عاما · ولكن العلم لم ينضج فى ذهنه الا بعد أن بلغ مدارك الرجال ، واكتسب الخبرات فى الحل والترحال ·

بدأ ابن سينا أسفاره بعد أن اضطربت أمور الدولة السمانية ، وبعد أن مات والده وسنه اثنتان وعشرون سنة،فخرج من بخارى الى كركانج ، وكان يلبس الطيلسان ، وهو زى الفقهاء فأكرمه صاحب خوارزم وقرر له راتباً شهرياً يقوم به · وانتقل بعد ذلك الى جرجان وخراسان وقصد الأمير قابوس فأكرم وفادته· ولما أسر الآمير قابوس وسجن غادر الى دهستان ومرض بها مرضاً صعباً ، فغادر الى جرجان ، واتصل به أبو عبد الله الجوزجاني ويبدو أن ابن سينا قد ضاقت نفسه فى هذا الوقت وشعر بالأسى لفقده الوظائف السلطانية ، وقد عبر عن هذه الحال منشداً :

لما عظمت فليس مصر واسعى   لما غلا ثمنى عدمت المشترى

وقد وقف ابن سينا عند هذا الحد من قصة حياته وروايته عن نفسه وتولى الجوزجانى بعد ذلك ترجمة بقية حياته (٣) ، وأهم ما ذكره الجوزجانى عن الشيخ الرئيس هو ذكر مؤلفاته

---

(١) طبقات الأطباء ص ٤٣٩ ·
(٢) تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٦ ·
(٣) طبقات الأطباء ص ٤٤٠ ·

مرتبة ترتيبا زمنيا ، وذكر تنقلاته من قصر أمير الى قصر آخر حتى تقلد الوزارة مرتين لشمس الدولة في همذان • وقد عانى ابن سينا كثيراً من الدسائس والفتن التى كانت مستعرة بين أمراء ذلك العصر حتى أنه تعرض للتشريد والنهب والسجن والطرد من الوظائف السياسية (١) • وهو رغم هذه الحياة السياسية المتقلبة لم ينقطع عن الكتابة والدرس والتأليف • كان يبدأ مع تلاميذه فى أول الليل ، يملى عليهم الكتب دون أن يحضره كتاب • وكان يستعين هو وتلاميذه على السهر والعمل بالشراب وبعد أن يفرغوا من الدراسة ترفع الكتب والأقلام ويأمر باحضار المغنيات والجوارى وآلات الطرب وأقداح الشراب (٢) • وفى الصباح يذهب الى الوزارة يصرف أمورها • وهكذا كانت حياة ابن سينا مقسمة بين العلم واللهو والوظائف السياسية •

وفى آخر حياته كثرت عليه الامراض ، وحاول بعض خدمه التقلص منه لنهب أمواله ، وشعر هو بضعف صحته ، وعرف أن قويه قد سقطت فامتنع عن مداواة نفسه حتى أدركته المنية عام ٤٢٨ هـ بهمذان •

هذا هو موجز لتاريخ حياة الشيخ الرئيس • قص الشيخ بنفسه جزءاً منه ، ثم تولى تابعه وصديقه أبو عبيد الجوزجانى

---

(١) تاريخ الحكماء ص ٤١٧ ــ ٤٢٥ ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٦٠ ــ ٧٣، طبقات الأطباء ص ٤٤٠ ــ ٤٤٥ •

(٢) يقول البيهقى « كان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم ، وأبو عبيد يقرأ من كتاب الشفاء نوبة ، ويقرأ المعصومى من الكتاب نوبة ، وابن زيلة يقرأ من الاشارات نوبة ، ووبهمنيار يقرأ من الحاصل والمحصول نوبة ، فاذا فرغوا حضر المغنون واشتغلوا بالشراب ، وكان والتدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار » تاريخ حكماء الاسلام ص ٦٢ ، وانظر أيضا « سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام » للاستاذ محمد محمود الحضرى ، الكتاب الذهبى ص ٥٣ ــ ٥٩ •

بقية روايته • ويجدر بنا أن نقف قليلا لنتأمل هذه الحياة الحافلة بضروب النشاط المختلفة المتباينة المتعارضة • فابن سينا ـ كما رأينا ـ فقيه وفيلسوف وصوفي وطبيب وعالم رياضية وفلك ولغة •وهو شاعر أيضاً ، ومن أروع ما نظم في الشعر قصيدته العينية في النفس التي سنتناولها بالدراسة في هـــذا البحث • وكانت هذه العلوم والفنون تمثل ثقافة العصر الذي يعيش فيه ، وعى ابن سينا ثقافة عصره وساعده ذلك على عدة أمور •

أولا : نشأ في أسرة استطاعت أن توفر له الفراغ الكـــافي لتحصيل العلم ، بل ان والده ـ كما رأينا ـ كان يستضيف العلماء والفلاسفة في بيته ليقوموا على تثقيف ابنه • ولكن ابن سينا لا يعترف باستاذية أحد عليه ، فقد تولى تثقيف نفسه بنفســـه ، وقد أشرنا الى ذلك عندما عرضنا لأحواله مع الناتلي •

ثانيا : عاش ابن سينا في فترة تيسر له فيها الحصـــول على الكتب المترجمة عن اليونانية والمؤلفة من قبل في الفلسفة وآداب اللغة • ومن المعروف أن ترجمة التراث اليوناني الى اللغة العربية قد بدأت في منتصف القرن الثاني من الهجرة تقريباً • وفي أواخر القرن الثالث كانت حركة الترجمة قد بلغت ذروتها وتم نقل معظم التراث اليوناني في الطب والفلك والهندسة والفلسفة وخاصة كتب أرسطو وبعض كتب أفلاطون ، وكثير من التفاسير على هذه الكتب (٢) • وقد وعى ابن سينا من غير شك معظم هذا التراث الفكري اليوناني • وقد قرأ أيضا كتابات الفلاسفة الذين

---

(١) طبقات الأطباء ص ٤٤١ ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٦٢ •

(٢) انظر كتاب الفهرست لابن النديم ص ٢٤٣ ومابعدها ، تحقيق جوستاف فلوجل Gustav Flugel ، طبعة بيروت •

سبقوه أمثال الكندى والفارابى وأفاد منها ، وقد مر بنا اعتراف ابن سينا نفسه بفضل كتاب الفارابى الذى مكنه من فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بعد أن عجز عن فهمه بنفسه ٠

ثالثا : عاصر ابن سينا كثيرا من العلماء والفلاسفة واتصل بهم ٠ وأهم عالم وفيلسوف اتصل به ابن سينا هو عـالم الهند الكبير أبو الريحان محمد ابن أحمد البيرونى (٣٦٢ ـ ٤٤٠) ٠ قضى البيرونى أربعين عاما يدرس لغـة الهند المقدسـة وهى السنسكريتية ليقف على تاريخ الهنود المكتوب بهذه اللغة ٠ وقد أجاد لغة الهنود وتمكن من دراسة التراث الهندى فى التاريخ والعلم والفلسفة ، وعقد مقارنات بين الثقافة الهندية والثقافة اليونانية كما عرفها عن طريق ترجمة كتب أفلاطون وأرسو،وقد كتب البيرونى كتاباً من أمهات الكتب التى يرجع اليها فى علوم الهند بعنوان « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولـة فى العقل أو مرذولة » ٠ وقد جرت بينه وبين ابن سـينا مناظرات فى العلم والفلسفة ٠ واختصم الرجلان ، ولكن يبدو أن الخصومة كانت سياسية أكثر منها خصومة علمية ، ذلك لأن البيرونى كـان فى خدمة السلطان محمود الغزنوى ، ويبدو أن السلطان محمود كان يستخدمه كعين له فى الهند لانه كان يطمع فى فتح بـلاد الهند وغزوها وكان ابن سينا يعمل فى خدمـة الأمراء السـامانيين والبويهيين ، وكانت دولتهم أضعف من دولة الغزنوية ٠

وكان مسكوية أو ابن مسكوية المتوفى حوالى عام ٤٢١ هـ من معاصرى ابن سينا أيضاً وكان مهتما بنوع خاص بدراسـة الأخلاق (١) الى جانب الطب واللغة والتاريخ : وكان ابن سينا

---

(١) انظر كتاب « تهذيب الأخلاق » لأبى على أحمد بن محمد مسكويه ٠ حققه الأستاذ قسطنطين زريق ـ الجامعة الأميركية فى بيروت ١٩٦٦ ٠ وانظر أيضا : ابن مسكوية ؟ فلسفته الأخلاقية ومصادرها ـ الدكتور عبد العزيز عزت ـ القاهرة ١٩٤٦ ٠

يستعلى على ابن مسكوية ويعيره بجهلـــه فى الرياضـــة والعلوم الرياضية • دل عليه ابن سينا مرة فوجده يقرأ فى الأخلاق فسأله أن يقيس سطح جوزه ، وأراد بذلك الاشارة الى جهل ابن مسكوية فى الرياضة فما كان منه الا أن رماها اليه قائلا : انك أحوج الى اصلاح أخلاقك منى الى معرفة مساحة هذه الجوزة (١) •

وكان ابن سينا معاصرا لأبى العلاء المعرى الا أنه لم تكن بين الرجلين صلة لبعد الشقة بينهما ، فالمعرى فى الشام وابن سينا فى بلخ •

أما الناحية الأخرى فى حياة ابن سينا وهى مشـــاركته فى الحياة السياسية وتقلبة فى المناصب السلطانية حتى وصل الى منصب الوزارة ، ثم ميله الى حياة اللهو والمنادمة ، هذه الناحيةمن حياة ابنسينا كانت موضع لوم ومؤاخذة شديدةمنالمؤرخين(٢) • فابن سينا أول فليسوف اسلامى يتولى الوزارة • ويكـاد يكون أول فيلســـوف لم ينسلخ عن الحيـــاة العامة ليتوفر كليـــة على الدرس والعلم ثمهو فوق ذلك يسلك سلوكا لم يتعوده الناس من الفلاسفة والمفكرين • ولذلك فقد بالغ المؤرخون فى تصـــوير مجونه ولهوه وعابوا عليه هذا السلوك ، وأنكروا أن يتفق هذا مع مابدعيه من تصوف ، ومع ما دعا اليه من التجرد من الماديات والرغبة فى الوصول الى درجة العقل •

٢ ـ مؤلفاتـــه :

كان ابن سينا من المؤلفين المنتجين رغم أنه لم ينعم فى حياته

---

(١) انظر ابن مسكويه : فلسفته الأخلاقية ومصادرها ، الدكتور عبد العزيز عزت ، ص ١١١ •

(٢) تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٥ •

بالهدوء والسكينة التى تمكن المؤلف من تأليف هذا العدد الضخم من المؤلفات التى تربو على مائتين وخمسين مؤلفاً ، منها ما يشبه دوائر المعارف ومنها المؤلفات المتوسطة والمختصرة ومنها الرسائل أيضا (١) •

وأهم مسألة ينبغى الالتفات اليها فيما يختص بمؤلفاتـــــه الفلسفية هى ان ابن سينا كتب نوعين منالكتب الفلسفية : نوع ألفه للجمهور ونوع آخر كتبه للخاصة • أما الكتب التى ألفهـا للجمهور فهو يعرض فيها الفلسفة على طريقة المشائين ، وهى الطريقة الذائعة بين الناس ، ويحاذى فيها المعلم الأول وتلاميذه وشراحه • ويقصد ابن سينا بالجمهور او العامة كل من يريد دراسة الفلسفة ويود بلوغ القمة فيها •

يقول ابن سينا فى مقدمة كتاب الشفاء : « ولى كتـــاب غير هذين الكتابين (أى الشفاء واللواحق) أوردت فيه الفلسفة على ما هى عليه فى الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأى الصـــحيح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره وهو كتابى فى «الفلسفة المشرقية»• وأما هذا الكتاب (أى الشفاء) فأكثر بسطا وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة • ومن أراد الحق الذى لا مجمجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب • ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما الى الشركاء وبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب (أى الشفاء) (٢) •

---

(١) انظر « مؤلفات ابن سينا » للاب جورج شحاته قنواتى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٠ ، وأيضا « مؤلفات ابن سينا : منهج تصنيفها » للاب قنواتى ، الكتاب الذهبى ص ٦٥ — ٧٠ •

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، المنطق ، المدخل ص ١٠ •

ويقول ابن طفيل فى رسالة حى بن يقظان : « سألت أيهـــا الأخ الكريم الصفى الحميم ـ منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدى ـ أن أبث اليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الرئيس أبو على ابن سينا ، فاعلم أن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليـــه بطلبهـــا والجد فى اقتنائها » (١) ·

أما كتاب « الفلسفة المشرقية » الذى يشير اليه ابن سينا فى مقدمة كتاب الشفاء ويودعه أسرار الحكمة المشرقية فلدينا فصلة منه نشرت فى القاهرة منذ أكثر من ستين عاما بعنوان « منطق

---

(١) ابن طفيل ، حى بن يقظان ص ٥٢ ، تحقيق الأستاذ أحمد أمين ، القاهرة ١٩٦٦ وانظر فى أسرار الحكمة المرقية :

Nallino, Filosofia “Orientale” od “illuminativa” d’Avicenna, Riv. Stud. Or X (1936), 10 : 367-344.

وأيضا ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى للبحث تحت عنوان : محاولة المسلمين ايجاد « فلسفة شرقية » فى كتاب « التراث اليونانى فى الحضـــارة الاسلامية » القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٤٥ ـ ٢٩٦ ·

وأيضا Mehren **Traites Mystiques d’Abuo Ali al-Hosain b. Abdellah b. Sina ou d’Avicenne,** Leyde, 1889-99.

أو « رسائل الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينافى أسرار الحكمة المشرقية » ·

Louis Gardet, **La Pensee Religiense d’Avicenne** PP. 24-29, Paris, 1954.

وأيضا Mlle Goichon, **Ibn Sina, (Avicenne) Livre de directives et Remarques,** PP. 1-25 Beyrouth, Paris. 1951.

وأيضا بحث الدكتور أبو العلا عفيفى « الناحية الصوفية فلسفة ابن سينا » الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لذكرى ابن سينا ، ص ٣٩٩ ـ ٤٤٩ ، القاهرة ١٩٥٢ ·

Seyyed Hossein Nasr, **An intradnction to Islamic Doctrines,** PP. 185-96 Harvard, 1964.

المشرقيين » • يقول ابن سينا فى مقدمته لمنطق المشرقيين : « وبعد فقد نزعت الهمة بنا الى ان نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية ، أو هوى ، أو عادة أن الف ، ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما آلفه متعلمو كتب اليونانيين الفا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب الفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد الا اياهم ، ولم ينل رحمته سواهم ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (يقصد أرسطو) فى تنبه لما نام عنه ذووه واستأذوه ، وفى تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفى ادراكه الحق فى كثير من الأشياء ، وفى تفطنه لأصول صحيحة سرية فى آكثر العلوم ، وفى اطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده ، وذلك أقصى ما يقدر عليه انسان يكون أول من مد يديه الى تمييز مخلوط ، وتهذيب مفسد ، ويحق على من بعده أن يلموا شعثه ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولا أعطاها ، فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهده ما ورثه منه ، وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر الى مزيد عليه أو اصلاح له أو تنقيح اياه •

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به • ولا يبعد أن يكون قد وقع الينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة • ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه • ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذى يسميه اليونانيون المنطق • ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ، حرفا

حرفا ، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شيء وجهه ، فحق ما حق ، وزاف مازاف •

ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاء الى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا اليهم وتعصبنا للمشائين ، اذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم ، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا لهم وجهاً ومخرجاً ، ونحن بداخلته شاعرون ، وعلى ظله واقفون • فان جاهرنا بمخالفتهم ففى الشيء الذى لم يكن الصبر عليه • وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل • فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون فى النهار الواضح • وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول هؤلاء الذين فى العصر ، فقد بلينا برفقة منهم عارى الفهم كأنهم خشب مسندة ، يرون التعمق فى النظر بدعة ، ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الحنابلة فى كتب الحديث ••• ولما كانت الصورة هذه والقضية على هذه الجملة أحببنا أن نجمع كتاباً يحوى على امهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثير وفكر ملى ولم يكن من جودة الحدس بعيداً ، واجتهد فى التعصب لكثير فيما يخالفه الحق فوجد لتعصبه وما يقوله وفاقاً عند الجماعة غير نفسه ، ولا أحق بالأصغاء اليه من التعصب لطائفة اذا أخذ يصدق عليهم فانه لا ينجيهم من العيوب الا الصدق •

وما جمعنا هذا الكتاب لنظره الا لأنفسنا ، أعنى الذين يقومون منا مقام النفس • وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطيناهم فى كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى « اللواحق » ما يصلح لهم وزيادة على ما أخذوه •

وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده » (١) ٠

ويوصي ابن سينا بأن نصون كتبه التي يعرض فيها أسرار الحكمة المشرقية عن عامة الناس ، ولا نطلع عليها أحداً الا بعد المواثيق عليه والتأكد من صلاحيته لحمل أمانـــة هذا المذهب ، فيختتم ابن سينا كتاب الاشارات والتنبيهات بوصية يقول فيها : « أيها الأخ : اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبـــدة الحق وألقمتك قفى الحكم في لطائف الكم ، فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ، ومم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة ، وكان وصفاه مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاســـفة ومن همجهم ٠ فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته ، وبتوفقه عما يتسرع اليه الوسواس ، وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزءا مفرقاً ، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله ٠ وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ليجرى فيما تأتيه مجراك ، متأسيا بك ٠ فان أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك ، وكفى بالله وكيلا » (٢) ٠

فهل معنى هذا أن لابن سينا مذهبين في الفلسفة : مذهب مشهور ومذهب مستور ؟ سنحاول أن نجيب على هذا الســؤال عندما نتكلم عن تقسيمه للعلوم الفلسفية في الكتب التي يؤلفها

---

(١) ابن سينا ، منطق المشرقيين ص ٢ ـ ٤ ٠

(٢) ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ج٤ ص ٩٠٣ ـ ٩٠٦ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٨ ٠ وابن سينا لم يأت ببدعة في الحرص على صون الحكمة وحجبها عن عامة الناس وانما كان يقتفي آثار قدماء الفلاسفة ، يقول ابن النديم في كتاب الفهرست « كانت الحكمة في القدم ممنوعا منها الا من كان من أهلها ومن علم أنه يتقبلها طبعا ، وكانت الفلاسفة تنظر في المواليد من يريد الحكمة والفلسفة فان علمت منها ان صاحب المولد في مولده حصول ذلك استخدموه وناولوه الحكمة والا فلا » ص ٣٤١ ٠

للجمهور وتقسيمه للحكمة فى الكتب التى يعرض فيها فلسفته الخاصة ·

أما الكتب التى يكتبها للعامة ويعرض فيها المذهب المشهوري فأهمها :

(أ) كتاب الشـــفاء :

يقول الدكتور ابراهيم بيومى مدكور وهو يقدم لكتـــــاب الشفـــاء الجزء الخـاص بالمدخـل فى المنطق : « ليس بغريب أن يسمى طبيب أحد مؤلفاته « الشفاء » انما الغريب أن يطلق هذا الاسم على مؤلف فلسفى ، بينما يختار لأعظم كتبه الطبية اسم « القانون » ولو عكس لكان الأمر أوضح ، اللهم الا أن يكون طب النفوس لديه ليس أقل شأناً من طب الأجسام ··· » (١) ·

والحق أن هذا الكتاب يشفى غليل النفس وظمأها الى المعرفة، فهو موسوعة فلسفية شاملة · يشتمل الكتاب على أربعة مباحث رئيسية هى المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات · ويتصل بكل مبحث من هذه المباحث فروع · فيدخل تحت المنطق مثـــلا الخطابة والشعر تمشيا مع تقليد العصر فى ادخالهما ضـــمن المنطق ، ولو أنهما من علوم الأدب والبلاغـــة · ويدخل تحت الطبيعيات الى جانب الحركة والتغير علم النفس والحيوان والنبات والجيولوجيا · ويدخل تحت الرياضيات الموسيقى وعلم الهيئة الى جانب الهندسة والحساب · وتحت الالهيات يتكلم ابن سينا فى السياسة والأخلاق باختصار ، وذلك الى جانب الفلسفة الأولى أو العلم الالهى ·

---

(١) الدكتور مدكور ، مقدمة كتاب الشفاء ، ص ٢ ، المنطق — المدخل ·

وقد كتب ابن سينا هذا الكتاب فى أشد فترات حياته قلقـا واضطرابا ، فألف بعضه وهو فى الحبس وبعضه وهو مختبىء فى منزل أحد أصدقائه خوفا من بطش السلطان ، وبعضه وهو فى الطريق هاربا من مكيدة سياسية . وقد كتبه دون أن يحضره كتاب ، ومع هذا كله فقد جاء الكتاب آية فى الاتقان . يقص علينا الجوزجاني أحوال ابن سينا وهو يلتمس منه كتابة كتاب الشفاء فيقول « ومع ذلك فقد تواترت عليه المحن : غالت كتبه الغوائل فبقيت معه عدة سنين انتقل فيها من جرجان الى الرى ، ومن الرى الى همذان ــ وشغل بوزارة الملك شمس الدولة ، وكان اشتغاله بذلك حسرة علينا ... وكان قد وهن الرجاء أيضا فى تحصيل تصانيفه الفائتة ، فالتمسنا من اعادتها ، فقال : أمـا الاشتغال بالألفاظ وشرحها فأمر لا يسعه وقتى ، ولا تنشط له نفسى ، فان قنعتم بما يتيسر لى من عندى ، عملت لكم تصنيفا جامعا على الترتيب الذى يتفق لى . فبذلنا له من الرضـا به ، وحرصنا على أن يقع منه الابتداء بالطبيعيات ، فشرع فى ذلك ، وكتب قريبا من عشرين ورقـة ، ثم انقطع عنـه بالقواقـع السلطانية . وضرب الدهر ضرباته ، واخترم ذلك الملك ، وآثر هو أن لا يقيم فى تلك الدولة ، ولا يعاود تلك الخدمة ، وركن الى أن الاحتياط له ، فيما استحبه من ذلك ، أن يستتر مرتقباً فرصة الانفصال عن تلك الديار . فصادفت منه خلوة وفراغاً اغتنمته وأخذته بتميم كتاب الشفاه ، وأقبل هو بنفسه على تصنيفه اقبالا بجد ، وفرغ من الطبيعيات والالهيات ــ خلا كتـابى الحيوان والنبات ــ فى مدة عشرين يوماً ، من غير رجوع الى كتاب يحضره ، وانما اعتمد طبعه فقط ، وشرع فى المنطق وكتب الخطبة وما يتصل بها .

ثم ان أعيان تلك الدولة نقموا عليه استتاره ، واستنكروا عزمه على المفارقة ، وظنوا أنه لمكيدة او لممالأة جنبة معادية . وخلص بعض خلص خدمه على توريطه فى مهلكة ليفوز بمالـــه عنده من متاع الدنيا ، فدل عليه طلابه ـ وكانوا ممن سلف له عندهم صنائع تحرم عليهم قصده بايحاش ، لو كانوا للمعروف ذاكرين ـ ووقفهم على مكانه ، فاستوثق منه بايداعه قلعـــة فردجان ، وبقى فيها قدر أربعة أشهر ريثما تقرر أسباب تلك الناحية على فصل من الأمر ، وتاركها المنازعون ، فأفرج عنه ، وسيم معاودة الوزارة فاعتذر ، واستمهل فعذر .

وهناك اشتغل بالمنطق ، وتمكن من الكتب، فعرض من ذلك أن حاذاهـــا ، وجوى على ترتيب القوم فيها ، وتكلم على مـــا استنكره من أقوالهم ، فطال المنطق ، وتم بأصبهان .

وأما الرياضيات فقد كان عملها على سبيل الاختصـــار فى سالف الزمان ، فرأى أن يضيفها الى كتاب الشفاء .

وصنف أيضا الحيوان والنبات ، وفرغ من هذه الكتب ... وغرضى فى اقتصاص هذه القصص ... أن يتعجب من اقتداره على تصنيفه ماصنفه من كتب الطبيعيات والالهيات والمدة عشرون يوما ، والكتب غائبة عنه ، وانما يملى عليه قلبه المشغول بما منى به فقط . وسيجد المتأمل لهذا الكتاب بعين الاعتبار من النكت والنوادر والتفريعات والبيانات ما لا يجده فى جملـــة كتب السالفين » (١) .

(ب) كتاب النجاة :

ويقصد ابن سـينا بهذا العنوان النجـــاة من الجهل ، وهو بمثابة موجز أو مختصر لكتاب الشفاء .

---

(١) الشفاء ، المنطق ، المدخل ، ص ٢ ـ ٤ .

ويلحق بهذين الكتابين طائفة كبيرة من الكتب والرسائل منها ما هو شرح للشفاء ومنها ما يضمنه موضوعات معينة فى الفلسفة يعرضها وفقا للمذهب المشهوى ويحاذى فيها تعاليم المعلم الأول.

أما الكتب التى ألفها على حسب المذهب الخاص او المذهب المستور وأودعها الفلسفة على ما هى فى الطبع فهى :

(أ) كتاب الحكمة المشرقية (٢) . يشير ابن سينا الى هــذا الكتاب فى مقدمة الشفاء كما يعلن بنفسه ان هذا الكتاب قد ألفه فى الفلسفة على ما هى فى الطبع . وقد طبع منه الجزء الخاص بالمنطق تحت عنوان « منطق المشرقيين » .

(ب) كتاب الانصاف (١) .

نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « ارسطو عند العرب : دراسة ونصوص غير منشورة » ثلاثة نصوص لابن سينا هى من كتاب الانصاف ، وهذه النصوص هى : شرح مقالة حرف اللام ، شرح كتاب أثولوجيا ، التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو . ويقسم ابن سينا العلمـــاء الى مغربيين ومشرقيين ، ويعارض المشرقيون المغربيين ويحكم ابن سينا بينهم بالانصاف .

(ج) كتاب الاشارات والتنبيهات ، وقد قسم ابن سينـــا الكتاب الى اشارات وتنبيهات تقوم مقام الأبواب والفصـــول ،

---

(٢) أنظر مؤلفات ابن سينا للاب قنواتى ص ٢٦ ــ ٢٧ ، وأيضا = G. Anawati, Textes Arabes Anciens Edites en Egypte au Cours de l'Annee 1953, un Manuscript de la Hikma Mashriqyya d'Ibn Sina, Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, **Melanges**, PP. 164-165, Dar al-Maaref, 1954.

(١) أنظر عبد الرحمن بدوى ، ارسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ، الأب قنواتى مؤلفات ابن سينا . ص ١١ ــ ١٢ ،

وفيه أقسام ثلاثة هى المنطق والطبيعيات والالهيات ·

وتتصل بهذه الكتب التى يضمنها ابن سينا مذهبه الخاص أو المذهب المستور طائفة من الرسائل الرمزية مثل رسالة حي بن يقظان ورسالة سلامان وأبسال ورسالة الطير (١) ·

ولا يفوتنا ونحن نعرض لمؤلفات ابن سينا أن نذكر أهم وأعظم كتبه فى الطب وهو « كتاب القانون » ذلك الذى ظل مرجعا فى الطب لايضارع فى أوروبا الى وقت ليس ببعيد · ينقسم الكتاب الى خمسة أقسام : الأول والثانى فى علم وظائف الأعضـــــاء (الفسيولوجيا) وعلم الأمراض (الباثولوجيا) وحفظ الصحة (الهيجين) · وفى الثالث والرابع بحث وسائط أو طرق المداواة، وفى الخامس وصف الدواء وتركيبه ، ثم يختتمه بذكر ملاحظاته وتجاربه الخاصة فى ميدان الطب والعلاج ·

---

(١) أنظر
Henry Corbin, Avicenna and the Vissionary Recital,
The **English translation** by W. Trask,, PP. 123-151, 165, 204-241 M.A.F.
Mehren, **Traites Mystique d'Abou Ali al-Hosain Abdallah b. Sina ou d'Aviacnne,** Leyde 1899.

الفصـــــل الثانى

المذهب المشهور والمذهب المستور

وتقسيم ابن سينا للعلوم

الفصل الثانى

المذهب المشهور والمذهب المستور

وتقسيم ابن سينا للعلوم

قلنا ان ابن سينا اتبع طريقتين فى الكتابة ، فكتب كتباً للجمهور أو لعامة طلاب الحكمة ، وكتباً للخاصة أو لنفسه ولخاصته . فهل معنى هذا أن ابن سينا كتب فلسفتين مختلفتين ؟ بعبارة أخرى هل يمكن أن يقال أن لابن سينا مذهبين فى الفلسفة؟ الواقع أن ابن سينا لم يقل صراحة بذلك، وانما قال ـ كما رأينا ـ انه بين الفلسفة فى بعض الكتب بياناً يشفى فيه غلة الطالبين دون أن يشق عصا الطاعة على المشاركين . ومعنى هذا أنه لم يخرج عن الفلسفة المشائية الذائعة المشهورة المعروفة من الناس فى هذه الكتب . وذلك ما أردنا أن نطلق عليه المذهب المشهور . وفى كتب أخرى يحدثنا ابن سينا صراحة أنه ضمن هذه الكتب الفلسفة على ما هى فى الطبع دون أن يتحرج من مخالفة الفلسفة الذائعة بين الناس ، ويوصى بستر هذه الحكمة عن عامة الناس وعدم اذاعتها للجمهور . وذلك ما أردنا أن نطلق عليه المذهب المستور .

وستر المذاهب الف جرى عليه القدماء (١) . قيل ان فيثاغورس كان « يرمز حكمته ويسترها » (٢) . ويذكر أن سقراط كان يقول « الحكمة طاهرة مقدسة غير فاسدة ولا دنسة ،

---

(١) أنظر Madkour, La Place d'Al-Farabi, P. 3. 24-25 ، ابن النديم كتاب الفهرست ص ٢٤١ .

(٢) ابن أبى أصيبعه ، طبقات الأطباء ص ٦٣ .

فلا ينبغي لنا أن نستودعها إلا الأنفس الحية ، وننزهها عن الجلود الميتة ، ونصونها عن القلوب المتمردة » (١) · ولذلك لم يصنف سقراط كتابا · أما أفلاطون فقد كان « يرمز حكمته ويسترها ويتكلم بها مغوزة ، حتى لا يظهر مقصده (الا) لذى الحكمة»(٢) · ويقول ابن سينا ان أفلاطون « عذل أرسطوطاليس فى اذاعته الحكمة واظهاره العلم » (٣) ·

ويبدو لنا الفرق بين المذهب المستور والمذهب المشور واضحا فى تصنيف ابن سينا للعلوم بحسب كل مذهب ·

أما تقسيم ابن سينا للحكمة وتصنيفه للعلوم بحسب المذهب المشهور فأوضح عرض له نجده فى مقدمته لكتاب الشفاء (٤) ، وفى رسالة صغيرة بعنوان « فى أقسام العلوم العقلية » وهى الرسالة الخامسة المطبوعة ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » (٥) ·

وقبل أن يصنف ابن سينا الحكمة يحدد الغاية منها ، وهى عنده الوقوف على حقائق الأشياء بحسب الطاقة الانسانية · ثم يقسم الحكمة بحسب قسمة الأشياء الموجودة · فمن الموجودات ما لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، ومنها ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ،القسم الأول كالموجودات الأرضية والسماوية والأشكال الهندسية والأعداد ، وكذلك الذات الالهية · كل هذه الموجودات لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا · أما التنظيم

---

(١) ابن أبى أصيبعه ، طبقات الأطباء ص ٧٠ — ٧١ ·
(٢) المرجع السابق ص ٨١ ·
(٣) تسع رسائل ص ١٢٥ ·
(٤) الشفاء ، المنطق المدخل ، ص ١٢ — ١٦ ·
(٥) تسع رسائل ، ص ١٠٤ — ١١٨ ·

السياسى والسلوك الأخلاقى فمرده ومرجعه الينا ، نستطيع أن نختار النظام السياسى أو الفعل الخلقي ونوجده او نسعى لايجاده، ونستطيع أن نقلع عنه ، وكذلك الصناعات والفنون ٠ ومعرفة الأمور التي من القسم الأول أى التى لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا تسمى فلسفة نظرية ، أما القسم الثانى فيسمى فلسفة عملية (١) ٠

ويتابع ابن سينا أرسطو فى تقرير الغايه من الفلسفة النظرية والعملية ٠ فغاية الفلسفة النظرية عند ابن سينا ـ كما هى عند أرسطو ـ تكميل النفس بأن نعلم فقط أى « حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات » ٠ أما الغاية من الفلسفة لعملية فهى ليست فقط مجرد تكميل النفس بالمعرفة بل العمل وفقا لما يقتضيه النظر والعلم ٠ ففى الأخلاق مثلا لا يكفى أن نعرف ما هو الخير ونسكت عند هذا الحد ، بل لابد وأن نعمل وفقا لما نعلم أو كما يقول ابن سينا « غاية العلوم العملية معرفة رأى هو فى عمل » ٠ اذن فغاية الفلسفة النظرية هى الحق وغاية الفلسفة العملية هى الخير (٢) ٠

أما الفلسفة النظرية فتنقسم الى علوم ثلاثة بحسب درجة مخالطة موضوعاتها للمادة والحركة أو استقلالها عن المادة والحركة ٠ وهذه العلوم هى :

أولا : العلم الطبيعى :

وموضوعه لا ينفصل عن المادة فى الحقيقة والذهن، فالانسان

(١) الشفاء المنطق ، المدخل ص ١٢ ، تسع رسائل ص ١٠٥ ٠

(٢) الشفاء ص ١٤ تسع رسائل ص ١٠٥ ٠

لا يوجد في الواقع الا في مادة معينة هي اللحم والعظم ، وكذلك لا يمكن تصوره في الذهن الا واللحم والعظم جزء من تصورنا لمعنى الانسانية ٠ وهكذا الحال في سائر الموجودات الطبيعية ٠ فالمادة اذن جزء من تصورنا للموجودات الطبيعية في الحقيقة والذهن أو كما يقول ابن سينا : في القوام والوهم (١) ٠

ثانيا : العلم الرياضي :

وموضوعه لا ينفصل عن المادة في الحقيقة ولكنه ينفصل عنها في الذهن ٠ فعالم الرياضيات يتصور الشكل الهندسي — كشكل المثلث مثلا — ويدرس خصائص هذا الشكل من غير أن يلحق تصوره أي مادة ، ولا يعنيه ما اذا كان هذا المثلث المتصور من حديد أو نحاس أو خشب أو ذهب ٠ فالمادة ليست جزءا من تصور الرياضي للأشكال ٠ وكذلك الحال في الأعداد ، اذ أن صورها تعرض في ذهن الرياضي دون أن تلحقها أي مادة ٠ ولكن الأعداد والأشكال لا يمكن أن تتحقق وتوجد في الواقع الا في مادة ، فالمثلث لابد وأن يكون في الواقع من حديد أو نحاس أو خشب ، وكذلك العدد لابد وأن يكون متعلقا بالمعدود ٠ فالمادة اذن ليست جزءاً من تصورنا للأشكال والأعداد التي هي موضوع العلوم الرياضية ، وان كانت هذه الأشكال والأعداد لا توجد في الواقع الا متحققة في مادة ٠ فموضوعات العلم الرياضي كما يقول ابن سينا لايصح عليها أن تخالط المادة والحركة في الوهم وان صح عليها ذلك في القوام (١) ٠

---

(١) الشفاء ص ١٣ ٠ تسع رسائل ص ١٠٦ ٠

ثالثا : العلم الالهى :

وموضوعه مفارق تمام المفارقة للمادة والحركة · موضوع العلم الالهى هو الله ، وهو تعالى منزه عن المادة،منزه عن الجسمية · وينظر العلم الالهى أيضا فى المعانى الكلية مثل الوحدة والكثرة والعله والمعلول والجزئى والكلى والتام والناقص · وهذه المعانى قد تخالط المادة وقد لا تخالطها ، فالواحد يمكن أن ينظر اليه من حيث هي حرارة أو برودة ، والجوهر من حيث هو نفس ، أى مبدأ لحركة الجسم ، وان كان يجوز عليه المفارقه بذاته (١) ·

هذه هى أقسام الفلسفة النظرية الثلاثة : العلم الطبيعى ويسميه ابن سينا العلم الأسفل ، والعلم الرياضى ويسميه العلم الأوسط ، والعلم الالهى ويسميه العلم الأعلى (٢) · وذلك بحسب درجة التجريد والأستقلال عن المادة ·

وهذا هو عين تقسيم أرسطو للفلسفة النظرية · ولكن ابن سينا يتوسع فى اضافة بعض الفروع لكل علم من هـــذه العلوم وذلك الى جانب أقسامها الأصلية المعروفه منذ أرسطو · فابن سينا يضيف الى ا لعلم الطبيعى وأقسامه الأصلية من مادة وصورة وحركة وتغير وكون وفساد ونبات وحيوان ونفس،يضيف فروعا أخرى مثل (٣) :

١ ــ الطب : وغايته دراسة البدن الأنسانى وأحوالـــه فى الصحة والمرض ليدفع المرض وتحفظ الصحة ·

---

(١) الشفاء ص ١٣ ، تسع رسائل ص ١٠٦ ·
(٢) تسع رسائل ص ١٠٦ ·
(٣) تسع رسائل ص ١٠٥ ·

٢ ــ علم أحكام النجوم : وهو عند ابن سينا علم تخميني ، غرضه معرفة أحوال الممالك والبلدان والمواليد من معرفة أشكال الكواكب وقياس بعضها الى بعض وقياس جملة ذلك الى أحوال الأرض •

٣ ــ علم الفراسة : وغرضه معرفة الأخلاق والاستدلال عليها من الخلق •

٤ ــ علم الطلسمات : وغرضه تمزيج القوى السمائية بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا في عالم الأرض •

٥ ــ علم التعبير : وغايته معرفة المتخيلات الحكيمة والأستدلال عليها مما شاهدته النفس من علم الغيب •

٦ ــ علم النيرنجيات : وغرضه تمزيج القوى في جواهر العالم الأرضي ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب •

٧ ــ علم الكيمياء : وغرضه سلب الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواص غيرها وذلك للتوصل الى ايجاد الذهب والفضة من جواهر رخيصة •

أما الأقسام الفرعية للعلوم الرياضية التي يضيفها ابن سينا فهي علم المساحة والحيل المتحركة ، وجر الأثقال ، وعلم الأوزان والموازين وعلم المناظر والمرايا ، وعلم نقل المياه (١) • أما الهيئة والموسيقى فمن الأقسام الأصلية للعلوم الرياضية عند ابن سينا •

---

(١) تسع رسائل ١١٠ ــ ١١١ •

أما العلم الالهى فأقسامه الأصلية هى :

أولا : النظر فى المعانى العامة التى تخص جميع الموجودات مثل الهوية والوحدة والكثرة ، والقوة والفعل ، والعلة والمعلول ٠

ثانيا : النظر فى أصول ومبــــادىء العلوم الأخرى ، كالعلوم الطبيعية والرياضية ، فان هذه العلوم تقوم على مبادىء ومسلمات نضعها وضعا دون مناقشة ، فكان لابد من مناقشتها وفحصها فى علم آخر ٠

ثالثا : النظر فى واجب الوجود واثباته وتوحيده ٠

رابعا : النظر فى اثبات الجواهر الأول الروحانية التى هى مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزله عنده ، وتلك هى رتبة الملائكة الكروبيين أو الأوائل ، ثم اثبات الجواهر الروحانية الثانية ، أو الطبقة الثانية من الملائكة الموكلة بالسماوات وحملـــة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات يتولد فى عالم الكون والفساد (١) ٠

وغنى عن البيان أن أرسطو لم يعرف مثل هذه الأفكار ، وهى أفكار دينية أدخلها ابن سينا فى صميم الفلسفة اليونانية ٠ فابن سينا يعين للملائكة وظيفة هى من اختصاص النفس التى تصدر فى المرتبة الثانية بعد العقل فى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ٠ فما يسمية الأفلاطونيون المحدثون باسم النفس — وهى التى تأتى فى ترتيب الصدور عن الواحد بعد العقل — يسميه ابن سينا باسم الملائكة الذين يحملون العرش والذين يتعهدون ويدبرون كل ما يتكون وما يفسد ، ويتولون طبائع الموجودات الكائنة الفاسدة ٠ فللنبات ملائكة تدبره وتحافظ على صورته وطبيعتــــه من حيث

---

(٢) تسع رسائل ص ١١٢ ٠

الكون والنمو والتكاثر والفساد وكذلك هناك ملائكـــة تختص بأصناف الحيوان وغيرها من الموجودات فى عالمنا هذا ·

وهؤلاء الملائكة أيضا « حملة العرش » والعرش اصـــطلاح دينى صرف ، وهو عند ابن سينا عبارة عن العلم الالهى الذى يحتوى سجل الموجودات لا على نحو احتواء الكتاب لما يسجل فيه ، ولكن على نحو احتواء الدستور على المبادىء العامة التى لا ينبغى أن تشذ عنها القوانين الجزئية ·

خامسا : النظر فى تسخير الجواهر السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية والدلالة على ارتباط الأضيات والسماويات بالملائكة العاملة المبلغة المثلة أى الحاملة للمثال الذى هو الصورية الكلية للموجود ، وارتباط الكل ــ أى الوجود بأجمعه ــ بالأمر الذى ما هو الا واحدة كلمح البصر ، والمقصود بالأمر هنا هو الكلمة الالهية التى تصدر عنها الموجودات · وهذا تعبير دينى أيضا عن معنى فلسفى · ثم بيان أن الكل المبدع لاتفـــاوت فيه ولا فى أجزائه وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض وأن الشرفية ليس بمحض ، أى ليس مقصوداً ولا موجوداً بذاته بل وجوده يأتى بالعرض ، كذلك فان الشر يوجد بالعرض لحكمـــة ومصلحة وينبع من جهة خير (١) ·

تلك هى الأقسام الأصلية للعلم الالهى عند ابن سينا · ثم هو يضيف بعد ذلك فروعا أخرى فيجعل من فروع العلم الالهى معرفة كيفية نزول الوحى ، والجواهر الروحانيـــة التى تؤدى الوحى ، وكيف يتأدى الوحى حتى يصير مبصراًومسموعاً بعـــد روحانيته ، وأن الذى يأتى بالوحى كيف تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعـــة ، وكيف يخبر بالغيب ، وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم الهام شبيه بالوحى وكرامات تشـــبه

---

(١) يسع رسائل ص ١١٢ ــ ١١٤ ·

المعجزات . ثم ينظر هذا القسم فى الروح الأمين وروح القدس ، ويفرق بين الروح الأمين وروح القدس ، ويضع الروح الأمين فى طبقة الجواهر الروحانية الثانية ، أما روح القدس فمن طبقة الجواهر الروحانية الأولى أى من طبقة الملائكة الكروبيين (٢) .

ومن فروع العلم الالهى أيضا علم المعاد ، ويبحث فى بقاء الروح بعد موت الجسد والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح الثقية التي هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة بدنية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التى وعد بها الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسمانى محسوس من أكل وشرب ولذات بدنية ، وكل ما يتصوره الوهم من لذات بدنية يسلمابن سينا بشرعيتهوصحته، وأن العقل ليس له أن يعارض فى ذلك . ولكنه يقول بأن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثوابا على تقواها وعملها الخير وادراكها للحق،وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التى وصفها الشرع . والسبيل الى معرفة وتقرير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل ، فهو وحدة الطريق الى معرفة السعادة الروحانية . أما السعادة البدنية فلا يعنى بوصفها الا الوحى والشريعة . وقد أكرم الله تعالى عباده المتقين عن لسان رسله عليهم السلام بموعد الجمع بين السعادتين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية ببعث البدن الذى هو عليه قدير (١) .

تلك هى أقسام الفلسفة النظرية وفروع كل قسم ، أما أقسام الفلسفة العملية عند ابن سينا فهى :

أولا : علم الأخلاق ، وينظر فى تدبير أفعال الشخص الواحد

---

(٢) تسع رسائل ص ١١٤ .

(١) تسع رسائل ص ١١٥ .

أو فى زكاء نفسه كما يقول ابن سينا ، أى تصريف نفسه ٠

ثانيا : تدبير المنزل ، وينظر فيما ينبغى أن تكون عليه المشاركة الخاصة الضيقة ، ويقصد بها ابن سينا العلاقات بين الرجل وزوجته وأولاده وخدمه ، ثم ينظر أيضا فى مسألة تدبير الرزق والمعاش للأسرة ٠

ثالثاً : العلم السياسى : وينظر فيما ينبغى أن تكون عليه المشاركة العامية ، ويقصد بها ابن سينا علاقات الناس بعضهم ببعض فى المدنية الواحدة ، وعلاقات المدن بعضها مع بعض ، ثم علاقاتها مع الدول الأخرى ٠ وكذلك ينظر هذا العلم فيما ينبغى أن تكون عليه أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرذيلة ٠

تلك هى أقسام الفلسفة العملية عند ابن سينا (١) ٠ وهو يحاذى أرسطو فى هذا التقسيم ، ولكنه يفترق عنه فى أنه يجعل للشرع دورأهاماً فى الفلسفة العملية فيقول بعد أن ينتهى من التقسيم السابق : « وجميع ذلك انما تحقق صحة جملته بالبرهان النظرى وبالشهادة الشرعية ، ويحقق تفصيله وتقديره بالشريعة الالهية » (٢) ٠ فهل يعنى هذا أن الشريعة الالهية هى التى تحدد لنا ما ينبغى أن تكون عليه الأخلاق وتصرف شؤون المنزل وتدبير أحوال المدينة ؟ الواقع أن قوله « بالشريعة الالهية » يجعلنا نجيب بالايجاب ٠ ولكن مع ذلك ينبغى أن نلتفت الى أنه اذا كان المدين علاقة بالأخلاق وتدبير المنزل والسياسة فان العقل لابد له أن ينظر فى تقدير ما ينبغى وما لا ينبغى فى ميدان الفلسفة العملية لأن ابن سينا يقول ــ كما هو وارد فى النص ــ « وجميع ذلك انما تحقق صحة جملته بالبرهان النظرى » ٠

ويضيف ابن سينا أيضا الى مباحث العلم السياسى مبحثاً آخر

---

(٢) الشفاء ، المنطق ، المدخل ، ص ١٤ ٠

يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الانسان في وجوده وبقائه ومنقلبه الى الشريعة والفرق بين النبوة الالهية والدعاوى الكاذبة.
ويرى ابن سينا ان النبوة ضرورية لمنفعة النـــاس وغيرهم ، لأن الانسان لا يستطيع أن يعيش الا في مشاركة أى مجتمع ، ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولابد للمعاملة من سنة وعدل ، أى قانون وشريعة ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبي هو الذى يسن للناس سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ، ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعدل . فحياة الانسان في الجماعة تقتضى وجود النبي ، لأنه من غير المعقول أن يترك الناس وشأنهم فيختلفون في معايير العدل والظلم ، فيرى كل انسان ما له عدلا وما عليه ظلماً ، فلا تستقيم المشاركة التى هى ضرورية للنوع الانســـانى لأن الانسان يختلف عن البهيمة في انه لا يستطيع أن يدبر معيشته لو انفرد شخصاً واحداً بنفسه (١) .

هذه هى أقسام الحكمة بنوعيها من نظرية وعملية . فأين مكان المنطق في هذا التقسيم ؟ هل هو من أقسام الفلسفة النظرية أم من أقسام الفلسفة العملية ؟ هذا الاشكال لايحله ابن سينا في هذا التقسيم ، كما لم يحله المشاؤون من قبل . أما تقسيم ابن سينا للمنطق فهو لا يعدو أن يكون تقسيما للأورجانون ولأبوابه المختلفة مع اضافة كتاب ايساغوجى الخاص بالكليات الخمس والشعر والخطابة (٢) .

ولكن ابن سينا يوفق الى تحديد مكانة المنطق في مجموعـــة العلوم الفلسفية في تقسيمه للحكمة على حسب المذهب المستور الذى أودعه أسرار الحكمة المشرقية . ويعرض ابن سينا لهذا التقسيم في كتاب منطق المشرقيين (٣) فيميز بين نوعين من العلوم :

---

(١) أنظر أيضا مقدمة الأستاذ ميشال مرموره ص ٢٩ — ٣٠ ، رسالة في اثبات النبوات ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٨ .
(٢) تسع رسائل ص ١١٦ — ١١٨ .
(٣) منطق المشرقيين ص ٥ — ٨ .

أولا : علوم دائمة الصحة أبد الدهر ، أى أن أحكامها عامة ومطلقة .

ثانياًعلوم ليست دائمة الصحة أبد الدهر ، بل تجرى أحكامها فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها.وهذه كالفنون والصناعات مثل الطب والفلاحة .

والقسم الأول هو الحكمة ، وتنقسم الى قسمين رئيسيين :

١ ـ قسم يطلب لينتفع به فى أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

٢ ـ قسم يطلب ليكون آلة ينتفع بها فيما نروم تحصيله من العلم بأمور العالم الموجودة وما قبلها . وهذا القسم هو المنطق .

أما القسم الأول فينقسم الى قسمين : نظرى وعملى .

وأقسام الفلسفة النظرية أربعة هى : العلم الطبيعى ، العلم الرياضى ، العلم الالهى ، العلم الكلى .

وكذلك أقسام الفلسفة العملية أربعة هى : الأخلاق ، تدبير المنزل ، والسياسة والناموس أى الشريعة .

هذا التقسيم يأتى مباشرة بعد المقدمة فى كتاب منطق المشرقيين تحت عنوان : « فى ذكر العلوم » حيث يقول ابن سينا « ان العلوم كثيرة ، والشهوات لها مختلفة ، ولكنها تنقسم ــ أول ما تنقسم ــ قسمين :

علوم لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله ، بل فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو تكون مغفولا عن الحاجة اليها بأعيانها برهة من الدهر ، ثم يدل عليها من بعد .

وعلوم متساوية النسب الى جميع أجزاء الدهر . وهذه العلوم أولى العلوم بأن تسمى حكمة .

وهذه منها أصول ومنها توابع وفروع . وغرضنا ها هنا فى

الأصول • وهذه التي سميناها توابع وفروعـــــا ، فهي كالطب والفلاحة وعلوم جزئية تنسب الى التنجيم وصنائع أخرى لا حاجة بنا الى ذكرها •

وتنقسم العلوم الأصلية الى قسمين أيضا ، فان العلم لا يخلو اما أن ينتفع به في أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم ، ولا يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يصير آلة لعقله يتوصل بها الى علوم هي علوم أمور العالم وما قبله ، واما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم وقبله •

والعلم الذي يطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم المنطق ، ولعل له عند قوم آخرين اسماً آخر ، لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور •

وانما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأصول التي يحتاج اليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحو وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤديا بالباحث الى الاحاطـــة بالمجهول ، فيكون هذا العلم مشيرا الى جميع الأنحاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم الى المجهول ، وكذلك يكون مشيرا الى جميع الأنحاء والجهات التي تضل الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ، ولا يكون كذلك • فهذا هو أحـــد قسمي العلوم •

وأما القسم الآخر فهو ينقسم أول ما ينقسم الى قسمين ، لأنه اما أن تكون الغاية من العلم تزكية النفس مما يحصل لها من صورة المعلوم فقط ، واما أن تكون الغاية ليس ذاك فقط ، بل وأن يعمل الشيء الذي انتقشت صورته في النفس •

فيكون الأول تتعاطى به الموجودات ، لا من حيث هى أفعالنا وأحوالنا لنعرف أصوب وجوب وقوعها منا وصدورها عنـــا ووجودها فينا • والثانى يلتفت فيه لفت موجودات هى أفعالنـــا وأحوالنا لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا وصدورها عنـــا ووجودها فينا •

والمشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علما نظرياً ، لأن غايته القصوى نظر ، ويسمون الثانى منها عملياً ، لأن غايته عمل » (١) •

أما العلم النظرى أو الفلسفة النظرية فتنقسم الى أربعـــة أقسام كما قلنا : العلم الطبيعى والرياضى والالهى والكلى ، كما تنقسم الفلسفة العملية ايضا الى اربعة اقسام هى الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة والناموس أى الشريعة •

وابن سينا فى تقسيمه هذا يخرج عن التقسيم المألوف المشهور للعلوم وذلك باضافة علم رابع للفلسفة النظرية هو العلم الكلى وكذلك باضافة علم رابع للفلسفة العملية هو الناموس أو الشريعة • ويشرح لنا ابن سينا ماهية هذا العلم فيقول « وكل مشاركـــــة (يقصد المشاركة الخاصية وهى تدبير المنزل والمشاركة العامية وهى تدبير المدينة أو السياسة) فانمـــا تتم بقـــانون مشروع ، وبمتول لذلك القانون المشروع يراعية ويعمل عليه ويحفظه ، ولا يجوز أن يكون المتولى لحفظ المقنن فى الأمرين جميعاً انسان واحد ، فانه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل من يتولى تدبير المدينة ، بل يكون للمدينة مدبر ، ولكل منزل مدبر آخر • ولذلك يحسن أن يفرد تدبير المنزل بحسب المتولى باباً مفرداً ، وتدبير المدينـــة بحسب المتولى باباً مفرداً • ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل

(١) منطق المشرقيين ص ٥ ـ ٦ •

والتقنين للمدينة كل على حدة ، بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعى فى خاصته كل شخص ، وفى المشاركة الصغرى وفى المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو النبى » (١) •

فى هذا النص يشير ابن سينا الى أنه لابد وأن يكون لكل منزل مدبر وأن يكون للمدينة مدبر ، ومدبر المنزل لا يصح أن يتولى تدبير المدينة ، وتدبير المنزل وتدبير المدينة لابد له من قانون ، والقانون لابد له من مقنن ، وهذا المقنن غير مدبر المنزل ومدبر المدينة • فالقسم الرابع من الحكمة العملية ينظر فى القانون أو الشريعة التى ينبغى أن تطبق على المنزل وعلى المدينة • وهذا القانون قانون سماوى ليس مشتقا من الأسرة ولا من المدينة ، ولكن لاحرج علينا فى أن ننظر كيف ينبغى أن يكون هذا القانون • والنبى هو الذى يبلغ القانون ، فوظيفة النبى التبليغ فقط •

تلك هى آراء ابن سينا فى تقسيمه للعلوم حسب المذهب المستور الذى أودعه أسرار الحكمة المشرقية •

ولنا على تقسيم ابن سينا للحكمة حسب المذهب المشهور والمذهب المستور ملاحظات :

أولا : ان ابن سينا فى تقسيمه للحكمة حسب المذهب المستور يخرج الفنون والصناعات مثل الطب والفلاحة وماشابه ذلك وهى العلوم التى يعتبرها ليست دائمة الصحة أبد الدهر ، ويخرجها من دائرة العلوم الفلسفية ويفصلها ويجعلها على حدة ، بينما نجد هذه العلوم فى تقسيمه حسب المذهب المشهور داخلة فى فروع الفلسفة •

---

(١) تسع رسائل ص ٧ •

ثانياً : ان ابن سينا يجعل اقسام الفلسفة النظرية فى تقسيمه وفقاً للمذهب المستور أربعة أقســـام هى الطبيعى والرياضى والالهى والكلى بينما هى فى تقسيمه وفقا للمذهب المشهور ثلاثة فقط هى الطبيعى والرياضى والالهى • وكذلك يقسم الفلسفة العملية الى أربعة أقسام فى تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور وهى الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة والناموس ، بينما هى فى تقسيمه بحسب المذهب المشهور تقتصر على الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة • فوجه الطرافة فى تقسيمه للحكمـة بحسب المذهب المستور هو اضافة العلم الكلى الى أقسام الفلسفة النظريـــة والناموس الى أقسام الفلسفة العملية •

ثالثاً : يوفق ابن سينا الى تحديد مكانة للمنطق بين العلوم فى تقسيمة للحكمة بحسب المذهب المستور ، اذ يجعله ضمن العلوم التى تجرى أحكامها أبد الدهر ، وهذه العلوم كما رأينا تنقسم الى ما يطلب لذاته ، وهى الحكمة بنوع خاص بقسميها النظرى والعملى والى ما يطلب ليكون آلة ينتفع بها فى تحصيل العلم وهو المنطق •

رابعاً : ان أهم ملاحظة ينبغى الالتفات اليها هى أســـاس التقسيم فى هذين التقسيمين • يقسم ابن سينا العلوم بحسب المذهب المشهور على أساس قسمة الأشياء نفسها ، اذ من الأشـياء ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ومنها مالا يتعلق وجودهـــا بفعلنا واختيارنا ، والقسم الأول موضوع الفلسفة العملية ، والثانى موضوع الفلسفة النظرية •

أما الأساس الذى يتخذه ابن سينا فى تقسيمه للعلوم بحسب المذهب المستور الذى ضمنه فلسفته الخاصة أو الفلسفة على ماهى الطبع فهو يتعلق بطريقة المعرفة أو نوع المعرفة فابن سينا يجعل طريق المعرفة أو أنواع المعرفة أساساً للتقسيم ، فهو يقسم العلوم

بحسب قسمة الطرق الموصلة الى المعرفـــــة أو على حسب أنواع المعرفة نفسها • فالعلوم تنقسم الى : علوم دائمة الصحة أبـــــد الدهر ، بل تجرى أحكامها فى طائفة من الزمان ثم تســـــقط بعدها •

فهل معنى هذا أن ابن سينا كان يميل فى قرارة نفسه الى ما يشبه المذهب الذى ينظر الى المعرفة على أنها مجرد صور ذهنية، ويحاول أن يدرس العالم وما فيه من موجودات لا كما هى بل كما تبدو تبعا لتصوراتنا الذهنية ؟ وهذا بالطبع على خلاف المذهب المعروف فى الفلسفة فى وقت ابن سينا وهو المذهب المشايــــع لأرسطو وأتباعه من المشائين ، ذلك المذهب الذى يبدأ بتقرير الموجودات كما هى فى الواقع ، ويطالب بالنظر فى الوجـــــود الخارجى وهو حقيقة ، ثم يكون العقل لنفسه أفكاراً وصوراً عن الموجودات نتيجة لملاحظة العالم الخارجى وما فيه من موجودات • والعقل الانسانى فى هذا المذهب بتصوراته وأفكاره خاضـــع للعالم الخارجى ، والمعرفة الانسانية تبدأ من الواقع المحسوس • أما فى المذهب المثالى فان العالم لا يعرف الا على مثال تصوراتنا وأفكارنا ، أى أن العالم هو الذى يخضع لتصوراتنا وأفكارنا •

الفصل الثالث

الحكمة الالهية أو الالهيات

١ ــ برهان ابن سينا على وجود الله ٠

٢ ــ الصفات الالهية ٠

٣ ــ العنايــة الالهيــة ٠

٤ ــ النبى والنبــوة ٠

٥ ــ المعـــاد ٠

الفصـــل الثالث
الحكمة الالهية أو الالهيات

١ ـ برهان ابن سينا على وجود الله :

يرى ابن سينا أن التأمل العقلى أو النظر العقلى فى الوجود من حيث هو يؤدى الى اثبات واجب الوجود أو الله · لو تأملنـــا الوجود لأدركنا أن منه ماهو واجب الوجود وماهو ممكن الوجود· وهذه قسمة ثنائيـة عقليـــة اذ الممكن هو مــاليس بواجب · فالموجودات لاتخلو عن أحد أمرين اما واجبة الوجود أو ممكنة الوجـود وفى كلتـــا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ، لأن الموجودات اذا كانت واجبة الوجود فهذا هو المطلوب ، وان كانت ممكنة فهى محتاجة الى الواجب ليرجح وجودها وعلى عدمها ففى الحالتين يقطع العقل من مجرد تأمل الوجود وتقسيمه عقليا الى الواجب والممكن باثبات واجب الوجود أو الله · وواجب الوجود ضرورى الوجود ، والضرورة عقلية ، الضرورة دائمـــا وليدة العقل ، فضرورى الوجود هو الذى يستحيل عقليا عدم وجوده أو « هو الموجود التى متى فرض غير موجود عرض منه محال » · أما الممكن فهو الموجود الذى لا ضرورة لوجوده ، أو يستوى عند العقل وجوده وعدمـــه ، لا يحكم العقل بضرورة وجوده ، ولا بضرورة عدمه ، بل هو عند العقل يصح أن يوجد ويصح ألا يوجد فالممكن « هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال » ·

وواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته ، أى أن وجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شىء آخر ، أى أن ماهيته ووجودة شىء واحد · تأمل ماهية الله تقتضى فى الحال ادراك وجوده · فواجب

الوجود بذاته هو سبحانه وتعالى ، الموجود الوحيد الذى يستمد وجوده من ذاته ، الذى تقتضى ماهيته وجودة • وقد يكون واجب الوجود بغيره مثل العدد ٤ فانه واجب الوجود متى أضفت ٢ الى ٢ أصبحت الأربعة واجبة الوجود ولكن ليس لذاتها بل بغيرها ، فوجوب وجود الأربعة ليس مستمدا من ذات الأربعة،ليس مستمدأ من ماهية الأربعة ، بل مستمد من شيء آخر • وكذلك الاحتراق واجب الوجود بغيره ، لأنه لا يوجد الا عند اجتماع النار والقطن أى المحرق والمحترق • فلكل موجود علة فى وجوده ما عدا الله لأن وجوده مستمد من ذاته ، أو ذاته تقتضى وجوده ، ولأنه مبدأ للوجود المعلول على الاطلاق •

فبرهان ابن سينا على وجود الله يقوم على تأمل الوجود وقسمته العقلية الى الواجب والممكن ، وأن الممكن يحتاج الى علة ليرجح وجوده على عدمه وأن الواجب هو العلة الأولى لكل موجود • فابن سينا يتأمل الوجود عقليا فيثبت واجب الوجود أو الله أو العلة الأولى لكل موجود ثم يهبط من العلة الى المعلول ، يستدل بالعلة على المعلول • عرف العلة أولا واستدل بها على المعلول يقول ابن سينا فى كتاب الاشارات والتنبيهات « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبرائته عن السمات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود ، الى مثل هذا أشير فى الكتاب الالهى « سنريهم أياتنا فى الآفاق (يعنى علامات وجودنا) وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق • أقول ان هذا حكم لقوم • ثم يقول : « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد (الاستدلال

بالعلة على المعلول) أقول أن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .

دليل ابن سينا على وجود الله يهبط من العلة على المعلول ، من الله الى العالم ، وذلك بعكس دليل المتكلمين الذين يستدلون على وجود الله بحدوث الأجسام ، الأجسام والاعراض حادثة . وكل حادث لابد له من محدث أو خالق ، حادث ولا مخلوق هو الله سبحانه وتعالى . هذا الدليل يعترض عليه ابن سينا ويصف القائلين به بالمعطلة ، لأن هذا الدليل يقوم على التمييز بين القديم والحادث ، وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للواجب والممكن ، فالله قديم وكل ماعداه حادث ، ومعنى الحدوث هو أن شيئا لم يكن موجودا ثم وجد . يترتب على ذلك أن هناك فترة زمنية قبل الاحداث لم يكن لله فيها فعل ، المتكلمون والقائلون بهذا البرهان في نظر ابن سينا يعطلون وجود الله وأفعاله فترة من الزمان ، هذا الى جانب تعطيل ارادة الله . فأفعال الله اذا أخذنا بهذا الدليل ليست قديمة ، لأنه كيف توجد ارادة قديمة تتعلق بايجاد العالم ثم لا يوجد اذا كانت الارادة قديمة فلابد وأن يكون العالم قديما . هذا اشكال في دليل المتكلمين يثيره ابن سينا ويلجأ الى فكرة التمييز بين الواجب والممكن ليتفادى هذا الاشكال فيرى « أن علة الحاجة الى الواجب هو الممكن لا الحادث » حتى لا تتعطل الارادة الالهية وجودها بالوجود .

وهناك اعتراضات أخرى كثيرة على دليل المتكلمين الذي يعتمد على فكرة الحدوث أو الخلق ، منها أن ذلك يعني التغير في ذات الله ، من حيث أن الله لم يكن يفعل ثم فعل أو أحدث أو خلق ، و التغير نقص ، تعالى الله عن ذلك ، كان الله في الأزل ولم يكن معه

شيء فلما خلق العالم أصبح لله فعل لم يكن له من قبل ، وهذا يعني التغير في الذات الالهية ، والتغير نقص ، حالة لم يكن الله يفعل فيها شيء . ثم أننا نعلم أن الله تعالى لا يفعل لغاية لأن الذى يفعل لغاية مستكمل بهذه الغاية . ثم أن الله لم خلق العالم فى وقت دون آخر ، فعلى أى أساس قد أختار الله هذا الوقت دون غيره ليخلق فيه العالم ... هذه كلها اعتراضات على دليل المتكلمين يتحاشاها ابن سينا . على أننا ينبغى أن ننتبه الى أن دليل المتكلمين الذى يقوم على التمييز بين القديم والحادث — والقديم هو الله وحده وصفاته وكل ماعداه حادث بقدرته وارادته متى شاء لأن الله حر وارادته حرة ، يفعل أو لا يفعل ، يريد أو لا يريد فله وحده الأمر والنهى لايخضع لضرورة ولا يلزمه شيء أقرب الى التصور الاسلامى للألوهية من دليل ابن سينا .

ويختلف دليل ابن سينا عن دليل أرسطو أيضا . دليل أرسطو يقوم على أساس تفسير ظاهرة اعتبرها أرسطو أخطر ظاهرة فى العالم ونعنى بها ظاهرة الحركة ، العالم متحرك ، وكل متحرك لابد له من محرك ، ويستحيل عقليا التسلسل الى مالا نهاية ، فلابد من الوقوف عند محرك أول غير متحرك ، هو علة حركة العالم وهو الله . دليل المتكلمين ودليل أرسطو دليل كوزمولوجى يبدأ من العالم . يبدأ من المعلول الى العلة ، أما دليل ابن سينا فدليل أنتولوجى يبدأ من الوجود نفسه ، من العلة الأولى للوجود ويهبط منها الى الموجودات . هذا هو الفرق بين دليل أرسطو والمتكلمين ودليل ابن سينا ، وأن كان ابن سينا يأخذ فكرة الوجوب والامكان من أرسطو .

ولواجب الوجود بذاته أو الله عند ابن سينا صفات ، وهذه الصفات لازمة لزوما منطقيا من فكرة واجب الوجود ، وهى صفات عقلية بحتة ، صفات ميتافيزيقية وأن كان ابن سينا أحيانا يعطيها صبغة دينية .

٢ ـ الصفات الالهية :

الصفه الاولى : البساطة . واجب الوجود بسيط ، أى ليس مركبا بأى معنى من معانى التركيب ، لايتركب من الأجزاء ، ولا يتركب من جنس وفصل ولا من مادة وصورة ، ذلك لأن المركب مفتقر الى كل جزء من أجزائه . وكل جزء من أجزائه فهو غيره ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره . فالبساطة تلزم من فكره وجوب الوجود . وما دام لا جنس له ولا فصل فماهيته بسيطة غير منقسمة لا يمكن تعريفها ، لأن التعريف معناه ذكر أجزاء الماهية، ماهية الله بينه بذاتها بدون حاجة الى تعريف لأنها بسيطة وغير مركبة . وما دام الله غير مركب فهو « ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ولا له قسمة لا فى الكم ولا فى المبادىء ولا فى القول فهو واحد فى هذه الجهات الثلاث » .

الصفة الثانية : هى الوحدانية وهى مترتبة على الصـــفة السابقة . فما دام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه . والوحدانية عند ابن سينا وحدانية ميتافيزيقية . وحدانية الله فى الدين إى ليس له شريكا فى الألوهية هذا ما يقصده الدين . أما الوحدانية التى يقررها ابن سينا فيعنى بها أنه غير منقسم بأى معنى من معانى الأنقسام ، ليس له كم فينقسم اليه ، ولا لذاتـــه مبادىء متعددة فينقسم اليها ، ولا لماهيته أجزاء ينقسم اليهـــا . وهو واحد أيضا من حيث أن مرتبته ، فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحده ، أو لا يوجد واجب وجود بذاته سواه ، هو واحد من كل وجه بأدق معانى الوحدانية التى يثبتها العقل ويقتضيها أيضا تصورنا لواجب الوجود لأنـــه ان لم يكن واحدا كان له شبيه ونظير فيكون غير واجب الوجود بذاته .

الصفة الثالثة : واجب الوجود تام وليس له حال منتظره :
وهي فكرة أخذها ابن سينا من أرسـطو وأفلوطين ، فالله عند أرسطو فعل محض ، لاتخالطه قوة ، لأن القوة دليل النقص والله كله كمال كله فعل ، فالله تام أي كامل ، وهو فعل صرف وفعلـه تام ليس ناقصاً ، فكل ما هو ممكن له فموجود له بالفعل ، ليس له ارادة منتظرة بل ارادته ثابتة له ، ولا علم منتظر بل هو علم كله حياة كله فعل كله ، وهذه هي حالة واجب الوجود ، كل ما له فله دفعة واحدة . أما الممكن فمتجدد الأحوال . ارادة الله فعلت كل ما تريد في الأزل وكذلك علمه تم في الأزل ، ولكن العالم بما فيه من ممكنات تخرج دائما الى الفعل . هنا أشكال يتعلق بارادة الله وعلمه . اذا كان الحال على ما يذكر ابن سينا فارادة الله وعلمه لا تتعلق بالمحدثات ، لأنه كيف تتعلق ارادة قديمة تامـة وعلم قديم تام بموجودات تظهر دائما وفي كل لحظة في الوجود . يبدو أن الله عند ابن سينا ليس معيبا بالعالم ولا صلة له به كما هو عند أرسطو .

رابعا : واجب الوجود بذاته خير محض : والخير هنا بالمعنى الميتافيزيقي وليس بالمعنى الأخلاقي . الخير الميتافيزيقي هو الذى تتحقق فيه الصفات الوجودية أما الصفات العدميـة فهي سبب الشر . وواجب الوجود كله خير أى أنه ايجاب محض وليس فيه أى صفة عدمية . الانسان فيه الخير وفيه الشر . الصـحة خير والمرض شر ، الحياة خير والموت شر ، كل الصفات الوجودية خير والعدمية شر . اذا كان الشر صفة عدمية أى ليس من شأنه أن يوجد فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض ، وما دام الله واجب الوجود فهو خير محض أو مثال الخير كما هو عند أفلاطون . الله خير محض ومنبع كل خير وخلو من كل شر لأنه واجب الوجود بذاته ، ذاته تقضي وجوب وجوده ، فذاته بذاتـه لا تحتمـل

الامكان . لا تحتمل العدم بأى وجه من الوجوه ،ذلك الامكان أو العدم الذى هو مصدر الشر . ولذلك فالله خير محض لأنه واجب الوجود . الخير المحض هو واجب الوجود فقط لأنه خلو من الامكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشر . الممكنات لأنها ممكنات تنطوى على الخير والشر لأن ذاتها لا تقتضى وجودها ، فذاتها محتملة للعدم وما احتمل العدم فى جهة ما لم يخل عن الشر والنقص . الشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى الكمال . والله خير محض أيضا لانه مفيد لكل وجود ولكل كمال ، هو الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنحها كمالها اللازم لها فهو اذن مصدر كل خير . الله او واجب الوجود خير محض ومبدأ كل خير ، وهو من أجل ذلك عاشق لنفسه ومعشوق لذاته ، عاشق لذاته لأنه خير محض ، ومعشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيض لكل خير . والخير هو الذى يعشق لذاته . الخير والجمال والحق معان تعشق لذاتها ، ويتكلم ابن سينا عن الله او واجب الوجود باعتباره خير محض وجمال محض وحق بكل معانى الحقية . فيقول فى النجاة « والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ كل اعتدال لأن كل اعتدال هو فى كثرة تركيب أو مزاج فيحدث وحدة فى كثرته،وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب فى الوجود الواجب وكل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق» ويقول أيضا فى الهيات النجاة « وكل واجب الوجود بذاته فهو حق محض لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجودة الذى يثبت له فلا حق اذا أحق من الواجب الوجود » .

خامسا : واجب الوجود لا مثل له ولا ضد لأنه نوع متفرد لا جنس له ، اذا كان له جنس فسيكون أحد أنواعه ، سيكون له مثل أى سيشترك مع نوع آخر فى الدخول تحت جنس واحد . ولكن الله أو واجب الوجود لا جنس له فلا مثل له من هذه الناحية

فهو نوع قائم بذاته • اذا كان للنوع جنس فهو يشترك مع بقية الأنواع في ذلك ، أى أن الأنواع جميعها يشملها وتتحد في جنس واحد ثم تختلف بعد ذلك في العدد، في الوضع المكاني والزماني • ولكن الله نوع لا جنس له فهو لا يتحد مع أى نوع آخر في جنس • وكذلك لاضد له لأن الضدين لابد وأن يكون بينهما أولا نوع من الاتفاق ثم يختلفا بعد ذلك • الضدان لابد وأن ينتميان لجنس واحد ، لابد وأن يجمعهما جنس واحد ، الابيض ضد الأسود وهما يتضدان في جنس واحد هو اللون • ولا يصح أن نقول الأبيض ضد الطويل • فالضدان لابد أن يجمعهما أو يتحدا أولا في جنس واحد ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثم فلا ضد له •

سادسا : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول : وهذه الصفة لازمة أيضا من وجوب الوجود ، لأن واجب الوجود خلو من الامكان ، يعني خلو من المادة وما دام واجب الوجود خلو من المادة فهو عقل محض ، اذا كانت ذاته لا يلحقها المادة وخلو من الامكان فذاته عقل محض • ومادام هو عقل فهو يعقل ذاته • فذاته معقولة لذاته • وليس في الأمر اثنينية ليس هناك عقل يعقل موضوعا مستقلا عنه انما العقل والمعقول هو الذات • فهو عقل صرف لأنه خلو من المادة وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يكون عاقلا وهو معقول لأنه يعقل ذاته • فذات الله تقتضي كونــــه عقلا ومعقولا وعاقلا • هو العقل وهو المعقول لا توجد ثنائية كما في الانسان من حيث أن له عقلا يعقل غيره • العقل الانساني متعلق بمادة له صلة بالمادة ، في الانسان ذات عاقلة وأشياء معقولة • ولكن في الله العقل والمعقول هي ذات الله ، لو كان مـــا يعقله الله شيء غير ذاته لكانت هناك اثنينية ، لانقسمت الذات الالهيـــة الى عاقل ومعقول ومن ثمة لم يكن واجب الوجود بذاته • ومــا دام الله

لا يعقل غير ذاته فهو اذن لا يعقل الاشياء الخارجة عنه . ومن هنا ذهب بن سينا الى أن الله لا يعلم الجزئيات الموجودة في هذا العالم وانما يعلمها علما كليا لأنه يعلم ذاته على أنه علة لهذه الاشياء والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول . واجب الوجود لا يعلم الاشياء والا كانت ذات العاقلة متقومة بما يعقل أو يعلم فيكون قوامها بالمعقولات فلا تكون ذاته واجبة الوجود . ويكون حال التعقل أو العلم مثلا ـ لازمة عن غيره . فيكون لغيره فيه تأثير وهذا محال في حق واجب الوجود . كيف اذن يعلم الله الأشياء؟ يعلمها على أنه مبدأها ، يعقل من ذاته ما هو مبدأ له يعقل ذاته على أنها مبدأ للموجودات التامة بأعيانها كالنفوس والعقول وعلى أنه مبدأ للموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها . لايصح أن يعقل الأشخاص المتغيرة . لا يصح أن يعقل الجزئيات لأنها تارة موجودة غير معدومة وتارة معدومة غير موجودة . ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية وهذا يقتضى التغير في ذات الله نظرا لتعدد الصور العقلية وتنوعها . فالله لا يعقل سوى ذاته وهو اذ يعقل ذاته بعقلها على أنها مبدأ كل موجود ، وهو حين يعقل ذاته على هذا النحو أى على أنها مبدأ لكل موجود يعقل أوائل الموجودات الصادرة عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه وعن هذه الموجودات توجد الأمور الجزئية .

٣ ـ العناية الالهية :

العناية الالهية عند ابن سينا من موضوعات العلم الالهي . تتصل بالموضوع السابق الذى أشرنا اليه ونعنى به صفات الله وعلمه ، ويدخل في العناية الالهية البحث في الخير والشر وعلاقتهما بالوجود . يعرف ابن سينا العناية فيقول « هى كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة لذاته للخير

والكمال بحسب الامكان ، ورضيا به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذى يعقله فيضانا على اتم تادية الى النظام بحسب الامكان » •

لا يخفى على أحد ما في هذا النص من صعوبة مصدرها اللغة الفلسفية الجافة الدقيقة التى يستعملها ابن سينا • ويعنى ابن سينا بقوله أن الله عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، لا يستفيد الله العلم من الموجودات ولا يستمد معرفته وعلمه من معارف ومعلومات خارجة او منفصلة عن ذاته، بل أن ذاته أو ماهيته تقتضي كونه عالما • فالعلم صفة ذاتية لله • ماهية الله وعلمه شيء واحد . وماهيته تقتضي كونه عالما، وعلمه تام لأن كل ما له فله دفعة واحدة كما سبق ان قلنا ، وعلى ذلك فعلم الله محيط بكل ما هو حاصل وما سيحصل وما قد حصل، وعلمه حضوري على الدوام أى أن المعلومات جميعها حاضرة في علمه ، ولا يعزب عن علمه شيء أبدا • وعلم الله لا يطرأ عليه أي تغيير لأن علمه متعلق بكل ما هو ثابت • ويقصد ابن سينا بقوله أن الله علة لذاته للخير والكمال أن ماهيته تقتضي كونه عالما بأنه علة للخير وللكمال • فذات الله هي علة الخير والكمال ، الله لا يفيض الخير،ولا يصدر عنه الخير والكمال بسبب دافع خارجي، لا يفيض الخير من الله لأجلنا ولا لأجل العالم ، وانما يفيض الخير من الله لأن ماهيته تقتضى ذلك ، الله علة للخير بحسب ماهيته ، ماهية الله مصدر للخير ، وليس للخير مصدر أو سبب أو دافع أو داع خارج عن الذات الالهية يقتضيها فعل الخير يقول ابن سينا ، ان العلل العالية لا تجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا أو تكون بالجملة يهمها شيء أو يدعوها داع أو يعرض عليها ايثار « ماهية الله اذن تقتضى الخير • الخير يفيض من الله ويصدر عنه لأن ماهيته من شأنها ان تكون مصدر الخير ، ان تكون علة للخير

والكمـــــال . الله لا يفعل لغرض ، والا كـــــان مستكملا بهـــذا الغـــرض . فالخـــير يفيض من الله لا لغـــرض من الاغراض ولـــكن لان ماهيتـــه تقتضى ذلـــك . أمـــا قولـــه بحسب الامكان ، فالامكان هنا لايتعلق بذات الله وانما يتعلق بالموجودات، الموجودات المتعلقة بالمادة ، والمادة عبارة عن امكان ، أى استعداد وقبول ، ولذلك تتفاوت الموجودات فى قبولها للخير والكمال من ناحية مافيها من قوة وما لها من امكان . الله مفيض للخير والكمال وعلة لهذا الخير والكمال بحسب ماهيته ، الخير والكمال يفيضان من الذات الالهية وينتشران في الوجود ولكن الموجوات تتفاوت في قبول الخير والكمال ، فالموجودات الغير متعلقة بمادة كالعقول والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر عنه فى أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بمادة ونعني بهـــا الموجودات الأرضية فان المادة تعوقها عن الخير التام والكمال التام ، ولذلك يقول ابن سينا بحسب الامكان . أى أن كل موجود يقبل الخـــير والكمال بحسب مافيه من الامكان فان كان خلوا من الامكان بريئا من المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام . ولذلك فاننا نجـــد الموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة لا تستطيع قبول الخير التـــام بسبب ما فيها من مادة ، نجـــد أن الشر والنقص يخص هـــذه الموجودات فقط . ينبغي هنا أن نلتفت الى مسألة هامة وهى أن الله بحسب ماهيته مفيض للخير فقط ، ولكن الشر يأتى بالعرض بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة فى قبول الخير . فى هذا الوجود الخـــير موجود بالذات أما الشر فيأتى بالعرض والسبب فيـــه تعلق بعض الموجودات بالمـــادة التي تعوقها عن تمام خيرها وكمالها ، المادة هو سبب الشر فى العالم ، لو كنا أرواحا خالصة لما عرفنا الشر ولما ارتكبناه . الأصـــــل اذن هى الخير ، والشر عارض . والمسألة نتناولها بتوضيح أكثر بعد أن ننتهى من شرح هذا النص .

ثم يقول ابن سينا أن الله يرضى بهذا النظام على هذا النحو أى نحو الامكان الذى تختص به الموجودات المتعلقة بالمادة ، ثم إن النظام ، أى نظام الخير والكمال متعلق بالعلم الالهى وتابع له ، والله الذى يعقل نظــــام الخير يفيض على الوجود ويعم الوجود بحسب الامكان ٠

نخلص مما سبق أن العناية الألهية عند ابن سينا هى علم الله الأزلى القديم السابق ، علمه بترتيب الموجودات ودرجة كمالها فى نظام الكون ٠

وتتفاوت الموجودات فى درجة كمالها بحسب ترتيبها فى الوجود ، وأخس درجة فى الوجود هى الموجودات المتعلقة بالمادة لأن المادة هى أصل الشر ٠ لايوجد الشر الا فى كل ما هو متعلق بالمادة ٠ والشر أنواع : فقد يكون نقصـــا مثل الجهل والضعف والتشويه فى الخلقة ، وقد يكون فى صورة ألم وغم ، وينتج الشر أيضا عن أسباب طبيعية كالسحاب الذى يحجب نور الشمس عن الكائنات الحية المحتاجة الى الشمس مثل النبات فيمنع النبات عن أن يصل الى كماله ويحقق خيره المرجو منه وهو النمو وأعطـــاء الثمرة ، وكل هذه شرور عارضة ٠ أما الشر بالذات فلا وجود له لأن الشر بالذات هو العدم ، والعدم لا وجود له ٠ أمـــا الشر بالعرض فهو المعدم أو الحابس للكمال عن مســـتحقه مثل العمى فهو معدم للبصر أو الســـحاب الذى يحجب الشمس فيعوق نمو النبات وهو كماله المستحق له ، لأن كمال النبات وخيره فى نموه وازدهاره ٠ كل موجود له غاية يحققها ويسعى لها ، وفى تحقيقها تحقيق لكماله وخيره ، فاذا قصر الموجود عن درك غايته وتحقيقها فقد قصر عن ادراك خيره وكماله ٠ وكل مـــا يعوق الموجود عن تحقيق خيريته فهو شر ٠ والشر بالذات عدمى لا وجود له ، والشر

بالعرض هو العائق أو المعدم أو الحابس للكمال عن مستحقه .
والشر قد ينتج عن اشياء وجودية كالنار مثلا . النار في حد
ذاتها خير ، النار باعتبار صفتها الوجودية وآثارها من حيث فهي
خير . اذا حققت النار الغاية المرجوة منها وهي الاحراق فقد
بلغت كمالها وخيرها . والخير والكمال المرجو من النار هو الاحراق
ذلك اذا نظرنا الى الاحراق على أنه صفة وجودية . ولكن قد
يحدث أن تدفع المصادمات النار الى احراق ثياب رجل شريف فقير
فهذا شر ، ولكنه شر بالعرض . أما آثار النار الوجودية فهي خير
وضرورية لحفظ الأنواع ولمصلحتها .

ولما كانت المادة هي السبب الشر ، فان الشر لا يوجد الا فيما
تحت فلك القمر ، أي في عالمنا الأرضي هذا ، وهو عالم صغير جدا
بالقياس الى الكون وسائر الوجود وما يحتوي من أفلاك وأنفس
وعقول . وليس من المعقول أن يترك الخير الكثير العميم ، الخير
الذي يعم الوجود كله ويفيض على الكون كله بسبب شر يعرض
للموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة . هذا فضلا عن أن الشر
لا يصيب الأنواع ، أنواع الكائنات الأرضية ، وانما يصيب
أشخاصها فقط . النوع الانساني مثلا لايصيبه الشر ولكن الشر
يصيب الاشخاص المندرجة تحت هذا النوع . الشر يصيب
زيد وعمر وفلان من الناس ثم انه لا يصيب الأشخاص
في كل وقت وفي كل حين بل أحيانا قليلة ،
الشر بالعرض اذن قليل ، وقليل جدا لأنه كما رأيتم لا يوجد في
أرضنا هذه ، وهي شيء لايذكر بالقياس الى الكون وسائر الافلاك
ثم أنه لا يصيب الانواع بل الأشخاص ، وهو لايصيب الاشخاص
في الغالب الأعم بل في بعض الأوقات . فالشر في اشخاص
الموجودات قليل وقد يقال أن الشر كثير في هذا العالم ولكنه على
كل حال ليس بأكثري ، مضار النار كثيرة ولكن فوائدها أكثرية ،
المقصود من النار في الطبيعة حصول الخير منها . والامراض كثيرة

ولكنها ليست بأكثرية • اذن من الحكمة ألا يترك الخير الغالب بسبب شر نادر وقليل ويقع بالعرض لأن تركـــه ، اى فى ترك الخير الغالب شر • وجود السيارة مثلا وفائدتها لنا خير ولكن يحدث منها شرور كثيرة كالمصادمات التي تودى بحياة ركابها . ولكن هل من أجل هذه المصادمات نمتنع عن ركوب السيارة ولا نصنعها . الخير الذى استفادته البشرية من السيارة وصنعها أضعاف أضعاف الشرور التى نتجت عن استعمال السيارة • ثم أن الشرور التى تحدث من السيارة من الممكن تقليلها الى ابعد حد ممكن ، الى حد يصبح الشر الناتج عن استعمال السيارة نادراً •

فالخير يفيض من الله لأنه يعم الموجودات ويوجد بالذات ولا يمنع فيضه فى الوجود وانتشاره ولا يقلل منه هذا الشر العارض ، لا يقدح فى عناية الله وصدور الخير منها هذا الشر النـــادر العارض • والخير فى جميع الأحوال مقتضى بالذات ، القضـــاء الالهى والذات الالهية موجبة للخير بالذات ولكن هذا القضـــاء الالهى قد ينتج عنه بالعرض ما هو شر ولكن كلا منهما بقدر ، الخير بقدر والشر بقدر وهذه هى القاعدة التى ينتهى اليها ابن سينا فى العناية « قيل خلقت هؤلاء للنار ولا أبالى وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى وقيل كل ميسر لما خلق له » • وهذا ليس معنـــاه الجبرية وانما معناه أن فى كل انسان استعداداً مـــا الى الخير ، والكمال ، ولكن قد يصيبه بالعرض ما يحبس عنه هذا الكمال ويمنع عنه هذا الخير وهذا هو الشر الذى قد يكون بسبب نقص أو تشويه فى الخلقة أو أى شىء يعوق الكمال عن الانسان • القضاء الالهى لا يفيض عنه الا الخير بالذات ، أما الشر بالذات فلا وجود له لأنه عدم محض ، ولو كان للشر بالذات وجود كمـــا أن للخير بالذات وجوداً لما كان هناك وجود لأن الشر يسلب الخير أى يسلب الوجود •

٤ ـ النبي والنبوة :

النبوة من موضوعات العلم الالهي عند ابن سينا ، وتقتضيها العناية الالهية لأنها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لأن الانسان لا يستطيع أن يعيش الا في مشاركة أي مجتمع . ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولابد للمعاملة من سنة وعدل أي قانون وشريعة ، ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل والنبي هو الذي يسن للناس سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعدل . فحياة الانسان في الجماعة تقتضي وجود النبي لأنه من غير المعقول أن يترك الناس وشأنهم في المشاركة فيختلفون في معايير العدل والظلم فيرى كل انسان ماله عدلا وما عليه ظلمــا فلا تستقيم المشاركة التي هي ضرورية للنوع الانساني ، لأن الانسان يختلف عن البهيمية في أنه لا يستطيع أن يدبر معيشته لو انفرد شخصاً واحداً بنفسه . فحاجة الناس الى النبوة أشد من حاجتهم الى انبات الشــــعر على الحواجب وتقعير الأخمص من القدمين ، ومن غير المعقول أن تقتضي العناية مثل هذه المنافع التي لاضرورة لها في البقاء ولا تقتضي النبوة التي بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم . ومن أهم صفات النبي عند ابن سينا أن يكون انسانا حتى يستطيع مخاطبة الناس ، ولكن ينبغي أن توجد له ميزة وخاصية يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، هذا الأمر أو الخاصية هي المعجزة .

ويتكلم ابن سينا عن وظائف النبي فيقول انه يجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه . ومن أهم ما ينبغي على النبي أن يعرفه للناس أن لهم صانعا واحدا قادرا وأن طاعته حق على كل انسان . وأن الأمر له وحده لأنــــه خالقهم ، ويعرفهم بالمعاد وأن الله تعالى سيثيب المطيع ويسعد المطيع ويشقي العاصي وذلك حتى يمتثل الجمهور للوحي المنزل بالسمع والطاعة . ولا ينبغي للنبي أن يعرف الجمهور من أمر الله الا أنه واحد حق

لا شبيه له ولا يدعوهم لمعرفة الله أكثر من هذا لأن عقولهم تقتصر عن ادراك موجود ليس فى خارج العالم ولا فى داخله ولا فى جهة منه ولا مشار اليه بالحس انه هنا أو هناك ، ذلك لأن معرفة موجود على هـذا النحو لا ترقى اليها الا عقول الفلاسفة ، ولأن مناقشة الجهور فى مثل هذه المسائل قد تؤدى بهم الى تكذيب مثل هذا الموجود فينصرفوا عن أعمالهم البدنية وتكثر شكوكهم ويعتنقوا آراء مخالفة لصلاح المدينة ويصعب ضبطهم وردهم الى الحق . فالعلم الالهى والحكمة الالهية ليست ميسورة لكل انسان، وعلى ذلك ينبغى للنبى أن يضرب للعامة أمثلة على قدر عقولهم ليعرفهم جلالة الله وعظمته ، وكذلك يعرفهم المعاد وكيفيته بأمثلة يفهمونها ويتصورونها ، أما حقيقة المعاد فلا ينبغى أن يذكر من أمرها شيئا الا مجملا فيكتفى بقوله (ان ذلك شىء لا عين رأته ولا اذن سمعته وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم) ، ولا بأس من أن يتضمن خطاب النبى الى الناس رموز واشارات لتحفز أولى الألباب للنظر والبحث فى حكمة العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة .

ولما كان النبى من الأشخاص الذين لا يتكرر وجود أمثالهم فى كل وقت ، لأن المادة التى تقبل كمالا مثله تقع فى قليل من الأمزجة ، وجب أن يدبر للناس تدبيرا يحفظ بقاء سنته وشريعته واستمرارهم على معرفة الصانع والمعاد . فيسن للناس أفعالا ويفرض عليهم تكرارها فى مدد متقاربة وتكون مقرونة بما يذكر بالله تعالى وبالمعاد وهذه الأفعال هى العبادات . فالعبادات منبهات والمنبهات اما حركات واما اعدام حركات تقضى الى حركات أما الحركات فهى الصلاة وما اعدام الحركات فهى الصيام فانه وان كان معنى عدميا الا أنه يحرك الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه الى الله . ويجب أن يخلط بذلك أمورا أخرى ان أمكن لتقوية السنة

وبسطها ولمنفعة الناس فى الدنيا مثل الحج والقرابين والجهاد وكل ذلك ينبغى أن يكون خالصة لله · وأشرف العبادات هو ما كان خالصا لوجه الله كالصلاة فيجب أى يسن للمصلى من الطهارة والتنظيف سننا بالغة فضلا عن الخشوع والخضوع وغض النظر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب وذلك حتى ينتفع العامة من هذه العبادات برسوخ ذكر الله فى أنفسهم فيدوم تشبثهم بالسنن والشرائع التى هى مصدر السعادة وأصل كل سعادة لعامة الناس · فعامة الناس لا يبلغون الى السعادة فى هذه الدنيا الا اذا استمسكوا بالسنة والشريعة ·

أما الخاصة فأكثر ما تنفعهم الشريعة فى المعاد أى فى الحياة الآخرة لأن فيها السعادة القصوى الدائمة · السعادة الروحية التى لا تنال الا بالتنزيه ، أى تنزيه النفس وتصفيتها من الشهوات الجسمانية ، وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات مكتسبة ، وهذه الأخلاق والملكات المكتسبة مما يشرحه النبى فى شريعته وتعليمه · ويعين على اكتساب هذه الأخلاق والملكات أفعال تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم ارادة تلك القوى الحيوانية ومطالبها من الراحة والكسل ورفض العناء · وذلك بذكر الله وملائكته وعالم السعادة الدائمة فى الآخرة فيرسخ فى النفس احتقار البدن ومطالبه وتأثيراته وتقوى ملكة التسلط على الجسم وغرائزه والسيطرة عليه ، وبمداومة هذه الأفعال تتمكن فى الانسان ملكة الالتفات الى الحق والاعراض عن الباطل ويصبح فى شوق الى السعادة الدائمة فى الحياة الأخرى وبذلك تستعد النفس وتتهيأ للسعادة القصوى بعد مفارقة البدن ·

ويرى ابن سينا أن هذه الأفعال لو فعلها فاعل من غير أن يعتقد أنها مفروضة من عند الله لكان جديراً بمثل هذه السعادة، وذلك أمر مما يقبله الدين ، فكيف اذا أعتقد الانسان بأنها من

عند الله وصدق رسوله ونبيه وأن كل ما يسنه النبي فهو من عند الله فرض عليه ؟ تلك هي درجة أعلى ومرتبة ليس فوقها مرتبة وسعادة قصوى ·

٥ ـ المعـــاد :

قلنا ان من واجب النبي أن يعرف الناس بالمعاد ، وأن يعرفهم بأن الله قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي · والمعاد فـرع من فروع العلم الالهى عند ابن سينـا ، وهو من الموضوعات الدينية الغريبة على الفلسفة اليونانية التى أدخلها ابن سينا هذه الفلسفة ·

ويبحث علم المعاد فى بقاء الروح بعد موت الجسد ، والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقيـــة التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق ـ العاملة بالخير الذى يوجبـه الشرع والعقل ـ فائزة بسعادة وغبطة ولذة عقلية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التى وعد بها الشرع · فالشرع وعد المتقين بثواب جسمانى محسوس من « حور عين ، وولدان مخلدون ، وفاكهة مما يشتهون ، وكأس من معين لايصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجري من تحتها الأنهار من : لبن ، وعسل ، وخمر · وماء زلال ، وسرر وأرائك ، وخيام ، وقباب فرشها من سندس واستبرق ، وجنة عرضها السماوات والأرض (١) » ،

(١) ابن سينا رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٥٩ · ويشير ابن سينا في هذا الى قوله تعالى فى كتابه الكريم : « وحور عين كأمثال اللؤ المكنون » · سورة الواقعة آية ٢٢ ـ ٢٣ ، وقوله تعالى « متكئين على سرر مصفوفة وزوجناهم بحور عين » سورة الطور آية ٢٠ ، وقوله تعالى « ان المتقين فى ظلال وعيون وفواكه مما تشتهون » سورة المرسلات آية ٤١ ـ ٤٢ ، وقوله تعالى « وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون » سورة الطور آية ٢٢ ، وقوله « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الـ

(وكل ما يتصوره الوهم من لذات بدنية يسلم ابن سينا بشرعيته وصحته ، وأن العقل ليس له أن يعارض في ذلك • ولكنه يقول بأن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثوابا على تقواها وعملها وادراكها للحق • وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التي وصفها الشرع • والسبيل الى معرفة وتقرير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل فهو وحده الطريق الى معرفة السعادة الروحية ، أما السعادة البدنية فلا يعني بوصفها الا الوحي والشريعة • وقد أكرم الله تعالى عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعد الجمع بين السعاتين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية ببعث البدن هو عليه قدير •

فالمعاد اذن عند ابن سينا على ضربين :

الأول : المعاد المقبول بالشرع ، وهو المعاد الجسماني ، أى حشر الأجساد • وهذا المعاد البدني لاسبيل الى اثباته الا عن طريق الشرع • وليس معنى هذا أن ابن سينا يشكك في المعاد الشرعي، غاية ما هناك أنه يرى أن العقل لايستطيع اقامة الدليل على بعث الأجساد ، ويطلب منا الايمان والتصديق بما جاء به الشرع في هذه المسألة ، والنبي صادق ، وينبغي تصديق خبر النبوة في حشر الأجساد وبعثها • وقد فصلت الشريعة أوصاف السعادة والشقاوة

= الأنهار » ، سورة التوبة آية ٧٢ ، وقوله « فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى » ، سورة محمد آية ١٥ وقوله تعالى « يطوف عليهم ولدان مخلدون » ، سورة الواقعة آية ١٧ •

التى تحصل للبدن فى المعاد الجسمانى (١) ·

الثانى : المعاد المدرك بالعقل والدليل وهو المعاد النفسانى ، وهذا المعاد وان كان العقل يثبتة فان النبوة والشريعة لا تنفيه ولا تكذبه ، بل وتصدقه أيضا · فمعاد النفس الانسانية مصدق بالشرع والعقل جميعاً ·

ويرى ابن سينا أن الحكماء والفلاسفة يفضلون هذا المعاد النفسانى على المعاد البدنى وأن السعادة التى يحصل عليها الانسان فى المعاد النفسانى أعظم من السعادةالبدنية ، ويدلل على ذلك ــ ويعترض فى الوقت نفسه على العوام الذين يتخيلون أن السعادة الحقة هى فى اللذات الحسية فيقول : ان أعظم اللذات الحسية هى لذة الطعام ولذة الجنس ، ومع ذلك فقد يتركها الانسان طلباً للذة المقلية حين يكون منهمكا فى لعبة الشطرنج مثلا ، ولولا أن هذه اللذة أقوى من لذة الطعام والجنس لما رجحها الانسان عليهما · ثم أن الانسان قد يترك الطعام والجنس مراعاة للحشمة والعفة فتكون الحشمة والعفة آلذ من هاتين اللذتين · وقد يحتاج الانسان الى طعام ومع ذلك نراه يؤثر به غيره على نفسه ، ومعنى ذلك أن لذة الايثار أقوى من لذة الطعام · ثم ان الانسان كثيرا مايقاسى آلام الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ، وكذلك ربما استصغر الموت فى سبيل مبدأ أو غاية : كل ذلك يؤكد أن اللذات الباطنة أواللذاتالنفسية غالبا ما تكون أقوى من اللذات البدنية المحسوسة (١) ·

وليس ذلك مقصورا على الانسان وحده بل ان الحيوان يشارك الانسان فى ذلك أيضا · ويضرب ابن سينا مثلا بكلاب

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ٣ ص ٤٢٣ ، النجاة ص٢٩١،أنظر أيضامقدمة الدكتور سليمان فى دنيا الرسالة أضحوية فى المعاد لابن سينا ص ١٢ ــ ١٥ ·

(٢) الشفاء جـ ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ٣٩١ ·

الصيد التي قد تصطاد على الجوع ثم تؤثر صاحبها بصيدهـــا ، وربما تحمله اليه • ثم أن المرضعة من الحيوانات تؤثر ماولدته على نفسها ، وربما كانت مخاطرتها فى دفع الأذى عن وليدهـــا أشد من مخاطرتها فى دفع الأذى عن نفسها •

كل ما تقدم يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط عند الانسان بل أيضا عند الحيوان •

بعد ذلك يتكلم ابن سينا عن نظريته فى الســـعادة ويقدم لذلك بعدة أصول يبنى عليها نظريته فى سعادة النفوس •

الأصل الأول : يرى ابن سينا أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها وأذى وشراً يخصها • فمثلا لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى اليها كيفية محسوسة ملائمة تأتى عن طريق الحواس الخمس • فاذا تأدى الى البصر ــ أى قوة الابصار ــ وهى قوة نفســـانية ــ كيفية ملائمة مواقفه كان ذلك خيراً ولذة لقوة الابصار • واذا تأدى الى السمع كيفية مسموعة ملائمة موافقة كان ذلك خيراً ولذة لقوة السمع ، وهكذا فى كل حاسة من الحواس الخمس • ومثل ذلك يسحب على سائر القوى النفسية الأخرى • فللغضب مثلا لذة خاصة به وهو الظفر ، وللحفظ لذة وخير يختص بهما • ولذة الحفظ وخيره فى تذكر الأمور االموافقة الماضية (٢) •

فالقوى النفسية تشترك جميعا فى أن الشعور بالموافقة هو الخير واللذة ، ولذلك يعرف ابن سينا اللذة بأنهـا ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك • ومعنى

---

(١) الشفاء جـ ٢ ص ٤٢٣ النجاة ص ٢٩١ •

ذلك أن اللذة هي الحصول على الكمال الخاص ، وكمال القوة هو ادراك ما تنزع اليه وما يلائمها ٠

وهذا الاصل يستمدة ابن سينا من الأصل الذى يبنى عليه أرسطو نظريته فى السعادة الانسانية ٠

الأصل الثاني : ان القوى النفسية وان اشتركت فى أن الخير واللذة هي فى الحصول على الكمال الخاص الا أن القوى النفسانية تختلف فى مراتبها من حيث هذا الكمال ٠ فالقوى النفسية التى كمالها أتم وأفضل وأكثر وأدوم وأوصل اليها وأحصل تكون اللذة لها أبلغ وأرقى ٠ وخير هذه الكمالات التى للقوى النفسانية ما كان فى نفسه أكمل وأفضل وأشد ادراكا للذة الملائمة (١) ٠

الأصل الثالث : ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها ٠ فالأعمى مثلا رغم أنه يلم بوجود الصور الجميلة الا أنه لا ينزع اليها ولا يشتاق اليها المبصر الذى جرب الاحساس بها ٠ فمعرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها ، والعلم بما من شأنه أن يشاهد أو يسمع لا يبلغ درجة المشاهدة والسمع، ولذلك قيل : ليس الخبر كالمعاينة . من أجل هذا لم يقتصر ابن سينا حين عرف اللذة على ذكر الادراك دون النيل ، فجمع بينهما وقال بأنها ادراك ونيل للوصول الملائم (٢) ٠

الأصل الرابع : ان اللذة قد يعوقها شاغل ، أى مانع ، أو يحول دون تحققها مضاد ٠ فمثلا امتلاء المعدة يعد شاغلا أو مانعا من

---

(١) الشفاء جـ ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩٢ ٠

(٢) الشفاء جـ ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩٢ ٠

الالتذاذ بالطعام . وكذلك اذا كان الانسان خائفا فانه لا يشعر بلذة الغلبة والنصر . وقد تكون القوة النفسية ممنوة أو مصابة بضد ما هو كمالها فلا تحس به ولا تنفر عنه ، مثل المريض المصاب بالمرارة نجده لا ينفر من مرارة الفم ومثل الانسان فى حالة التخدير لا يحس بردا ولا حرا ، فاذا زالت هذه الاضداد عاد الشعور السليم باللذة ، ونفر الانسان من المرارة وشعر بالبرد والحر (١) .

تلك هى الأصول التى يقدمها ابن سينا ليبنى عليها نظريته فى سعادة النفس الانسانية فى الحياة الاخرة ، وسعادة النفس الناطقة فى معادها تتحقق بتحقق كمالها الخاص بها . وكمال النفس الخاص بها « أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدئاً من مبدا الكل ، سالكا الى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما فى التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالما معقولا ، موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدأ لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحدا به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً فى سلكه وصائراً من جوهره » (٢) .

ومعنى هذا أن النفس الانسانية تبلغ سعادتها وكمالها فى معادها عندما تصبح مرآة لجميع العلوم والمعارف ، وتنتقش فيها معانى العلوم الخاصة بالموجودات والمعانى الخاصة بأحكام هذه الموجودات وقوانينها وهذه المعانى الخاصة بالموجودات والمعانى

---

(١) الشفاء ج ٢ ف ٤٢٥ ، النجاة ص ٢٩٢ ــ ٢٩٣ .

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٥ ــ ٤٢٦ ، النجاة ص ٢٩٣ .

الخاصة بأحكامها وقوانينها هي من قبيل العلوم النظرية . ثم يضيف ابن سينا ايضا الى ذلك اقسام الخير الفائض في الكل وهذا هو الجانب العملي من العلم والحكمه .

فكمال النفس الناطقة وخيرها وسعادتها لا يتم ولا يحصل الا اذا صارت مراة لجميع العلوم الخاصة باحصاء الوجود واحكام الوجود ، وكذلك حصول الاعتقاد بأن الخير شائع في الوجود كله ويفيض على العالم بأجمعه . ويتحقق هذا الكمال في الجانب العملي بسلوك النفس بعد ادراك المبدأ الأول وتعقله ، ثم ادراك الروح وهي الجوهر المجرد المفارق الذى لا يتعلق بجسم ، ثم ادراك النفس وهي جوهر روحاني متعلق بجسم تعلقاً ما - على الأقل تعلق تدبير ورشاد ، لان النفس هي التى تدبر الجسم وترشده وتقوده الى ما ينبغى أن يكون . ثم ادراك الأجسام العلوية كالافلاك المنتظمه الشكل والحركه ، ثم تستمر النفس الناطقة كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتصبح هي نفسها كأنها الكل نفسه مركزاً مصغراً ولكنه صورة صحيحة ، فتشاهد النفس الحسن المطلق والجمال المطلق والخير المطلق .

وهذا الكمال لا يقاس بما للقوى النفسية الأخرى من الكمالات من حيث التمام والأفضلية ، بل لا نسبة بينه وبين الكمالات الأخرى بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة ، « وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدى بالدوام المتغير الفاسد وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو بلا انفصال، اذ العقل والمعقول والعاقل شيء واحد أو قريب من الواحد »(١) .

لايقول ابن سينا اذن بالاتحاد ، أى أن السعادة القصوى في

---

(١) الشفاء ج ٢ ، ص ٤٢٦ ، النجاة ص ٢٩٣ .

الآخرة لا تكون في اتحاد النفس الانسانية بالله . وانما تكون في تعقل المبدأ الأول والوجود كله · وهذا التعقل أو الادراك أشد وأكمل وأدوم وأحصل وأتم من ادراكات القوى الأخرى ، لأنه يغوص في باطن المدرك وظاهره · فلا يمكن أن يقاس بوجه من الوجوه مثل هذا الادراك بالادركات التي للقوى الأخرى بل لايمكن أن تقاس هذه اللذة الحاصلة عن مثل هذا الادراك باللذة الحسية البهيمية ، وذلك لأن اللذة العقلية أقوى كيفيـة وأكثر كمية من اللذات الحسية · أما أن اللذة العقلية أقوى كيفيـة من اللذة الحسية فلأن العقل يصل الى كنه المعقول ويعقل حقيقته ، أمـا الحس فلا يدرك الا الأعراض · وكذلك اللذة العقلية أكثر كمية من اللذة الحسية ، لأن أجناس الموجودات وأنواعها ، وهي المعقولة غير متناهية وكذلك العلاقات الواقعة بينها لانهاية لها ، بينمـا المدركات الحسية محصـورة في أفراد معدودين ، وان تكثرت فانما تتكثر بالأشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين مثلا ·

مما تقدم نرى بوضوح ارتباط هذه الآراء بالأصول التي بيناها من قبل في الموازنة بين الأنواع المختلفـة للكمالات التي للقوى الأخرى ·

ونحن في هذا العالم لا نحس بتلك اللذة لانغماسـنا في الرذائل وتعلقنا بالأبدان ، ولا نطلبها ولا نحن اليها ، وهي مع ذلك موجودة · ونحن اذا خلعنا عن أنفسنا ربقة الشهوة والغضب وأقرانهما فلربما نتخيل هذه اللذة خيالا طفيفا ضعيفا (١) ·

وعندما تنفصل النفس الانسانية عن البدن ، وتعقل بالفعل

---

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٦ ـ ٤٢٧ ، النجاة ص ٢٩٤ ·

وجود كمالها وتتحقق منه ، ولم تكن قد حصلت منه شيئا في الدنيا لانشغالها بالبدن ولذاته الذي انساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المرض الالتذاذ بالحلو واشتهائه فإنها تشـــعر بالبلاء العظيم والشقاوة الكبرى لأنها حرمت اللذات التي ألفتها في الحيـــاة الدنيا ، ولا سبيل لتحقيقها في الحياة الاخرة •

فالشقاوة تحصل عندما يتعود الانسان نيل اللذات الخاصة بالبدن في الدنيا ، فاذا مات وفنى البدن وبقيت النفس وحــرم الانسان مما تعوده من لذات ، يظل مقيما على هذا الحرمــان في المعاد ، اذ لا سبيل الى تحقق هذه الملذات البدنية في الاخرة لفناء البدن ، وتلك هي الشقاوة الكبرى والبلاء العظيم •

ويرى ابن سينا أن سعادة النفس في معادها لا تتم الا اذا أصلحت النفس الجانب العملي منها في هذه الحياة الدنيا (١) • ذلك الجانب العملي الذى تصدر عنه الافعال الخلقية ، والذى هو مجال الاختيار والاتجاه في السلوك • وهذا الاصلاح يتم بتحصيل ملكة التوسط • فالفعل الخلقي الفاضل وســـط بين الافراط والتفريط • ان الكرم ـ وهو فعل خلقي فاضل ـ وســـط بين افراط هو التبذير ، وتفريط هو البخل ، وكلاهما رذيلـــة • وليس هذا الوسط وسطا حسابيا ، أى على مســـافة واحدة من الافراط والتفريط ، ولكنه وسط عدل ، لانه تــارة يميل الى الافراط وتارة يميل الى التفريط بحسب الظروف ووفقا لأحكام العقل • ومن طبيعة القوى الحيوانية أن تميل الى الافراط اذا كان في ذلك لذة جسمية ، أو الى التفريط اذا كان في ذلك محافظة على الدعة وجنوحا الى الكسل • واذا تعود الانسان أن يميل في تصرفاته وأفعاله الى الافراط أو التفريط حصلت عنده هيئـــة

---

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٩ ، ص ٣٩٦ •

اذعانية ، فتذعن الارادة لمطالب البدن ويسيطر الجسم على النفس وتنقاد النفس لمطالبه ٠ أما اذا استطاع الانسان أن يحكم عقله ، وتوسط فى أفعاله الخلقية ، وهذا التوسط لا يتم الا بسيطرة العقل وتحكيمه ، فان النفس حينئذ تحصل لها هيئة استعلائية ، أى حالة تكون النفس فيها مسيطرة على البدن ، ويكون للعقل والتفكير السليم الكلمة النهائية الفاصلة فى التوجيه الخلقى للانسان ٠

أما الملكة ، أى ملكة الفضيلة ،فهى قوة تكتسب بالمران ، فهى ليست طبيعية فينا ، وانما الطبيعي فينا قوى واستعدادات ، اذا مرنا هذه القوى والاستعدادات على الفضائل تمكنت فى النفس ملكة التوسط ، وأصبحت الأفعال الفاضلة تصدر عنا وكأنها طبيعية فينا ٠ فاذا تمكنت فى النفس ملكة التوسط ، وتنزهت النفس عن الانقياد الىمطالبالبدن والاذعان الى اللذات الحيوانية ضمنت لنفسها السعادة ٠ أما اذا تمكنت من النفس الهيئة الاذعانية فان هذه النفس يكتب لها الشقاوة فى الحياة الأخرى ، لأن آلتها وهى البدن قد فقدت،وخلق التعلق بالبدنقد بقى(١) ٠

هذه السعادة التى يصفها ابن سينا سعادة عقلية ، وتحصل للنفس في الآخرة بطريقة عقلية ، ولا يمكن تحصلها بأية وسيله من وسائل الجسم ، فهل يمكن أن تعطى هذه السعادة للصالحين من الناس الذين زكوا أنفسهم بممارسة العبادات واتباع الشرائع، وتعودوا أن يتخيلوا السعادة لا تنفصل عن الجسم ، فحرموا أنفسهم لذات البدن فى هذه الحياة لينالوها فى الآخرة ؟ هذا الفريق من الناس يخصه ابن سينا ولا يحرمه من نوع من السعادة، فيرى أن هؤلاء الناس يمنحون أجساما علوية ليتيسر لهم تحقيق

---

(١) الشفاء جـ ٢ ص ٤٢٩ ـ ٤٣١ ، النجاة ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧ ٠

ما تخيلوا من سعادة ، وذلك لأن القوة الخيالية لا تســـتغنى فى فعلها وفى تخيلها عن التوسط بالآلات والأجسام . ولكن مثل هؤلاء الناس على كل حال فى درجة من الســـعادة أقل من أولئك الذين تحكموا فى الدنيـــا فى ارادتهم وجعلوا عقلهم العملى هو الموجه لسلوكهم وأفعالهم (٢) .

---

(٢) الشفاء جـ ٢ ص ٤٣١ ـ ٤٢٢ ، النجاة ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨ .

الفصــــل الرابـــع

علم النفس وصــلته بالعلم الطبيعى

الفصل الرابع

علم النفس وصلته بالعلم الطبيعي

علم النفس عند ابن سينا ـ كما هو عند أرسطو ـ جزء من العلم الطبيعي لأن موضوعه هو النفس والجسم باعتبارهما عنصرين غير منفصلين لجوهر واحد ، ومتحدين اتحاداً جوهرياً كاتحاد الصورة الهيولة . فالنفس والجسم يكونان وحدة كاملة طالما كان الاتصال بينهما قائما . وليست النفس والجسم فى هذه الوحدة الا وجهين فقط لشيء واحد ، تميز بين هذين الوجهين عين الفيلسوف . فالكائن الحي كله ـ نفسه وجسمه على السواء ـ هو موضوع دراسة علم النفس . يقول ابن سينا : (ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس ، ومادة هى الجسم والأعضاء ، وكان أولى ما يكون علمنا بالشيء هو ما يكون من جهة صورته رأينا أن نتكلم أولا فى النفس ... فلأن نقدم تعرف أمر النفس ونؤخر تعرف أمر البدن أهدى سبيلا فى التعليم ، فان معونة معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة أمر البدن فى معرفة الأحوال النفسانية ، على أن كل واحد منهما معين على الآخر ، وليس أحد الطرفين بضرورة التقديم ، الا أنا آثرنا أن نقدم الكلام في النفس لما أمليناه من العذر . فمن شاء أن يغير هذا الترتيب فعل بلا مناقشة لنا معه) (١) .

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، كتاب النفس ص ١ ـ ٢ ، الفن السادس من الطبيعيات تحقيق الأستاذ فضل الرحمان ، طبعة اكسفورد ١٩٥٩ .

وتتضح هذه الصلة الوثيقة بين النفس والجسم بملاحظة الظواهر النفسية والعقلية . فالانفعالات النفسية كالخوف والغضب الحزن والفرح (هى من العوارض التى تعرض للنفس وهى فى البدن ، ولا تعرض بغير مشاركة البدن ولذلك فانها تستحيل معا أمزجة الابدان . وتحدث هى أيضا مع حدوث أمزجة الأبدان ، فان بعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للغضب ، وبعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للشهوة ، وبعض الأمزجة يتبعه الجبن والخوف ، ومن الناس من تكون سجيته سجية مغضب فيكون سريع الغضب ، ومن الناس من يكون كأنه مذعور مرعوب فيكون جبانا مسرعا اليه الرعب ، فهذه الأحوال لا تكون الا بمشاركة البدن . والأحوال التى للنفس بمشاركة البدن على أقسام : منها ما يكون للبدن أولا ، ولكن لأجل أنه ذو نفس ، ومنها ما يكون للنفس أولا ولكن لأجل انها فى بدن ، ومنها ما يكون بينهما بالسوية ....) (١) .

فليست الأنفعالات اذن فعل النفس وحدها ، ولا هى فعل الجسم وحده ولكنها فعل الأثنين معاً ، تارة تصدر عن النفس وطوراً تصدر عن الجسم بحسب استعدادنا النفسى والجسمى . وعلى ذلك يقف ابن سينا ـ كما وقف أرسطو من قبل ـ موقفاً وسطا بين الروحيين الذين يمثلهم فى العصر القديم أفلاطون الذى يقرر بأن الانفعالات النفسية أفعال نفسية خالصة ولا علاقة لها بالبدن ، وبين الماديين الذين يمثلهم فى العصر الحديث وليم جيمس الذى يذهب الى أن الخوف اذا جردناه مع الاصفرار والأرتعاش وأسراع الدورة الدموية أو بطئها والهرب أو الجمود

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٩٧ ، وأنظر :

وما الى ذلك ، أننا اذا جردناه من هذه الظواهر لم يبق لدينا سوى حكم عقلي لا يمكن تسميته بالانفعال (١) · كان القدماء يرتبون الظواهر فى الأنفعال هذا الترتيب مثلا : أخاف فأرتعش فأهرب ، والحق أن تجعل الترتيب هكذا : أرتعش فأخاف فأهرب · وهذا الترتيب الثانى يدل على أن الخوف أو الأنفعال النفسي متقوم كله فى التغير الجسمي وهو الأرتعاش والأصفرار وسائر الظواهر الجسمية · ولكن وليم جيمس واهم فى الحقيقة فليس بين الأنفعال النفسي والأنفعال الجسمي تعاقب زمانى ، ولكنهما يحدثان فى نفس الوقت ، ففي ذات الوقت الذى نستشعر فيه الخوف يصفر لوننا ويرتعش جسمنا مما يدل على أن الأنفعال مرتبط بالنفس والجسم معا · فنحن نميز هنا بين وجهتين لشيء واحد ، لا بين شيئين مستقلين ، والشيء الواحد هنا هو الانسان المركب من نفس وجسم متحدين اتحادا جوهريا بحيث تصدر جميع أفعالهما عنهما معا أى عن الانسان معتبرا كائنا واحدا ·

وكما تصدر الانفعالات عن النفس والجسم معا فكذلك تتم الاحساسات بفعل النفس ومشاركة الوسائط والالات الجسمية أى أعضاء الحس · أما الوسائط فمثل الهواء للابصار ، وأما الآلات فمثل العين للابصار والأذن للسمع · ولو كان الاحساس فعل النفس وحدها لكانت هذه الآلات معطلة فى الخلقة لا ينتفع بها (٢) · ثم ان النفس لو أستغنت فى ادراك الأشياء عن المتوسطات والآلات لما احتاج البصر الى الضوء ، ولكان سد الأذن لا يمنع سماع الصوت ، ولكانت الآفات العارضة التى تصيب العين والأذن لا تمنع الابصار والسمع ، (فالحق أن الحواس

---

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٤ ·

محتاجة الى الالات الجسدانية وبعضها الى وسائط) (١) ٠

أما التعقل فانه وان كان فعلا نفسيا خالصا الا أنه لايستغنى عن التخيل الذى يقدم للنفس صور الأشياء المحسوسة ، فتقوم القوة المفكرة بتحليل تلك الصور وتركيبها باعتبارها موضوعات لها (٢) ٠ ولا يتحقق التخيل من غير الجسم لأن عضوه مركز من المراكز الدماغية ، اذا لحقت بهذا العضو آفة فسدت القوة المتخيلة (٣) ٠

واذن فجميع الظواهر النفسية ظواهر تستلزم المادة ولا تتم الا فى مادة ، وعلى ذلك فان (اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هى مدبرة للأبدان ومقيسة اليها ، فلذلك يؤخذ البدن فى حدها ، كما يؤخذ مثلا البناء فى حد البانى ، وان كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو انسان ، ولذلك صار النظر فى النفس من العلم الطبيعى ، لأن النظر فى النفس من حيث هى نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة) (٤) ٠

واذا كان علم النفس جزءاً من العلم الطبيعى وجب أن يأتى بعد دراسة تركيب الأجسام الطبيعية وما يلحقها من حركة وتغير٠ ولذلك يفتتح ابن سينا كتاب النفس الذى يأتى فى (الفن السادس من الطبيعيات) مبينا مكانة علم النفس من العلم الطبيعى فيقول (قد استوفينا فى الفن الأول الكلام على الامور العامة فى الطبيعيات ، ثم تلوناه بالفن الثانى فى معرفة السماء والعالم

---

(١)ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٦ ٠

(٢) المرجع السابق ص ١٦٩ ، وأيضا قارن

(٣) المرجع السابق ص ١٦٧ ٠

(٤) المرجع السابق ص ١٠ ــ ١١ ٠

والأجرام والصور والحركات الاولى فى عالم الطبيعة ، وحققنا أحوال الأجسام التى لا تفسد والتى تفسد ، ثم تلوناه بالكلام على الكون والفساد واسطقساته ، ثم تلوناه بالكلام على أفعال الكيفيات الأولى وانفعالاتا والأمزجة المتولدة منها ، وبقى لنا أن نتكلم على الأمور الكائنة ، فكانت الجمادات وما لا حس له ولا حركة ارادية أقدمها وأقربها تكونا من العناصر فتكلمنا فيها فى الفن الخامس . وبقى لنا من العلم النظر فى أمور النباتات والحيوانات ... (١) .

وهذا هو عين الترتيب الذى سار عليه أرسطو من قبل ، فان كتابه فى النفس يرجع الى مجموعة كتبه الطبيعية ، ومكانه بعد الكتب الطبيعية التى تبحث فى الطبيعة بالاجمالى .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١ .

الفصـــــل الخـــامس

تعـــريف النفس

١ ـ التعريف الأول ٠

٢ ـ التعريف الثانى ٠

٣ ـ التعريف الثالث ٠

الفصل الخامس

تعريف النفس

١ ـ التعريف الأول :

رأينا أن علم النفس عند ابن سينا داخل في العلم الطبيعي وأن الجسم لابد وأن يؤخذ في حد النفس ٠ فما هي طبيعة ذلك الجسم الذي يعتبر عنصرا مقوماً لماهية النفس وحقيقتها ؟ يرى ابن سينا أن الأجسام كلها جواهر ، لكن اذا كانت الاجسام كلها جواهر فان الاجسام الطبيعية من بين أصل الاجسام جميعاً أحق بأن تسمى جواهر ، لأن الاجسام الطبيعية هي أصل الاجسام جميعاً ٠ وهنا ينبغي أن نميز بين نوعين من الاجسام : الاجسام الطبيعية والاجسام الصناعية ٠ أما الاجسام الطبيعية فهي التي لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا كالخشب والحديد مثلا ، فنحن لم نوجد الخشب ولا الحديد ولكن الطبيعة هي التي أوجدتهما ، أما الاجسام الصناعية فهي التي يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا كالسرير أو الكرسي مثلا ، فالسرير جسم صناعي لأننا نحن الذين صنعناه من أجسام طبيعية كالخشب والحديد ، وعلى ذلك فالاجسام الطبيعية هي أصل جميع الأجسام ٠

ثم ان الأجسام الطبيعية لا تشمل العناصر المادية ومركباتها فقط ولكنها تشمل أيضا الاجسام الحية ٠ والاجسام الطبيعية ، وهي ليست جواهر ثانية أى أجسام مركبة من جواهر أولى مثلما نقول ان الجسم مركب من مادة وصورة و من قوة وفعل ، فتكون هنا المادة والصورة العناصر المكونة للجوهر ، فتكون هي الأولى

والجواهر المتركبة منها هى الثانية ، لكنها جواهر قائمة بأنفسها تتحد المادة والصور فيها اتحادا وثيقا . ويلعب الجسم فى هذا الاتحاد الوثيق الدور المادى ، أو هو محل الصفات أو الحامل للصفات ، أما النفس فانها فى هذا الاتحاد بمثابة الصورة أو الصفات الذاتية الجوهرية للكائن الحى .

فالنفس اذن هى صورة الجسم الحى (١) .

ثم ان كل صورة منطبعة فى جسم وقائمة به كمال (٢) ، لأن « الكمال هو الشىء الذى بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا والنبات بالفعل نباتا » (٣) .

فالنفس اذن كمال لجسم حى .

ويميز ابن سينا نوعين من الكمال : كمال أول وكمال ثان (فالكمال الاول هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف ، والكمال الثانى هو أمر من الامور التى تتبع نوع الشىء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف وكالتمييز والرؤية والاحساس والحركة للانسان ، فان هذه كمالات لا محالة للنوع ، لكن ليست أولى ، فانه ليس يحتاج النوع فى أى يصير هو ما هو بالفعل ، بل اذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الاشياء بالقوة بعد ما لم تكن بالقوة الا بقوة بعيدة تحتاج الى أن يحصل قبلها شىء حتى تصير بالحقيقة بالقوة صار حينئذ الحيوان حيوانا بالفعل) (٤) .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥ – ١٢٦ .
(٢) المرجع السابق ص ٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٨ .
(٤) المرجع السابق ص ١١ .

فالنفس اذن كمال أول لجسم حى (١) . أما نشاطها ووظائفها فأفعال ثانية أو كمالات ثانية . بعبارة أخرى الكمال الأول هو النفس أما الكمال الثانى فهو الحياة .

ولكن الجسم الحى ليس الا جسما مركبا من اعضاء او آلات يستعين بها فى افعال الحياة ، وعلى ذلك ينتهى ابن سينا الى التعريف الآتى :

النفس (كمال اول لجسم طبيعى آلى له ان يفعل افعال الحياة) (٢) .

٢ ـ التعريف الثانى :

ان تعريفاً مجردا كهذا لا يساعدنا على أن نفهم وظائف النفس المتعددة ، فيتعين علينا ان نبحث عن تعريف آخر يكون أقل تجريدا وأقرب الى افهامنا من هذا التعريف المستمد من طبيعة النفس . ان طبيعة النفس ليست معلومة لنا فى ذاتها فيجب أن نتعرف أولا على وظائفها ، مبتدئين من الوظيفة المتواضعة التى تبدو لنا فيها النفس فى صورة النفس الغاذية أو النامية كما هو الحال فى النبات والحيوان الى الوظيفة العليا التى تجدها عند الانسان أو الله . ولاشك أنه من الصعب ان نعطى تعريفا واحدا للنفس يضم هذا البون الشاسع بين أدنى وظائف النفس وأعلاها . ولكن مع ذلك يمكننا أن نعين الطبيعة المشتركة لكل هذه الوظائف النفسية .

ان وظائف النفس أو ملكاتها تؤلف سلسلة مترابطة ونظاما محددا ، فكل وظيفة أو كل نوع من الوظائف يتضمن كل خصائص

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١١ ـ ١٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢ ، وقارن

الأنواع السابقة عليه في هذا النظام دون أن يكون هو نفسه متضمنا فيها • فمثلا أسفل أنواع الوظائف النفسية هي التغذية ، لانها موجودة في جميع الكائنات الحية ، في النبات والحيوان على السواء ، ثم تأتي بعدها في هذه السلسلة وظيفة الاحساس التي توجد في جميع الحيوانات ، ثم يعود نفس النظام المحدد ليظهر في الاحساس ذاته ، لأن اللمس هو أسفل صور الاحساس ، اذ يوجد في جميع الحيوانات ، بينما هناك أنواع عديدة من الحيوانات ليس لها الحواس الأخرى كالسمع والبصر والشم • وهنا يأتي البصر في قمة السلسلة ، لأنه من الناحية الحيوية أقل فائدة للكائن الحي •

وليست وظيفة النفس الحاسة هي الادراك فقط ، ولكن من وظيفتها أيضا الشعور باللذة والألم كنتيجة ضرورية للادراك • والشعور باللذة والألم هو الذي يولد الرغبة ، أي الرغبة في الحصول على كل ما هو لاذ ، والرغبة في الفرار عن كل ماهو مؤلم ، وهذه الرغبة موجودة عند جميع الحيوان •

وهناك ملكتان أخريان للنفس الحاسة هما التخيل والحركة ، ولا توجد هاتان الملكتان في كل أنواع الحيوان •

ثم هناك أيضا ملكة خاصة بالانسان ، وهو أيضا حيوان حاس ، ونعني بها ملكة التعقل •

واذن فقوى النفس وملكاتها تؤلف نظاما محددا وسلسلة مترابطة تمضي من الوظائف السفلى للنفس الى وظائفها العليا ، من الغذاء الى الاحساس الى التعقل (١) •

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٣٩ ـ ٥٠ •

ان الكائنات الحية جميعا تغتذى وتنمو ، وهـــذا هو سر وجودها وحياتها ، فليست الحياة الا نموا ونقصانا • أمـــا الاحساس فأهميته ليست مثل أهمية التغذية للكائن الحي ، فان النبات والحيوانات الثابتة في الأرض كالاسفنج تجد طعامهـــا بطريقة آلية ومن غير جهد أو نزوع منها في التربـــة التى تنبت فيها • ولكن القدرة على الحركة تفترض وجود الاحساس ، لان الحركة بدون الاحساس لا قيمة لها من حيث أن الحيوان لا يتحرك الا اذا أحس بوجود طعام أو لذة يتحرك نحوها أو ألم يهرب منه • والنبات لا حس له ، ولذلك كانت حركته من أسفل الى أعلى ، وليست نقلة وسعيا وراء طعام أو لذة أو هربا من ألم كما هو الحال في الحيوان • وذلك هو ما يميز بين النبات والحيوان •

ثم ان اللمس ــ كما قلنا ــ ولو أنه أسفل صور الاحساس الا أنه لا غنى عنه لأى حيوان ، فهو أهم للحيوان من أى حاسة أخرى • فليس من الضرورى أن يميز الحيوان بين ما هو ضار وما هو نافع له من بعيد ، ولكن من الضرورى أن يقع هذا التمييز عندما تكون صلة الحيوان مباشرة بما هو نافع أو بما هو ضار ، أى عندمـــا يستخدم حاسة اللمس • فمثلا لو رأينا نارا من بعيد فليس من المهم أن نميز ما اذا كانت تحرق أم لا ، ولكن المهم هو أننا اذا لمسنا النار ابتعدنا عنها على الفور والا احترقنا • فحاسة اللمس اذن ضرورية لكل حيوان • وكذلك فان الذوق يأتى في المرتبة بعد اللمس من حيث أهميته للحياة باعتبار أنه قوة لادراك الطعوم التى تساعد الحيوان على استساغة الغذاء • أما السمع والبصر فهما الملكتان اللتان تساعدان على الفكر ، وهو ملكة خاصـــة بالانسان وظيفتها ادراك الماهيات المجردة والحكم على الأشياء •

فوظائف النفس الاساسية اذن تنقسم الى ثلاثة أقسام :

١ ــ وظائف مشتركة بين النبات والحيوان كالتغذية والنمو ·

٢ ــ وظائف تشترك فيها الحيوانات أو جلها ولاحظ فيها للنبات مثل الاحساس والتخيل والحركة الارادية ·

٣ ــ وظائف يختص بها الانسان مثل التعقل ·

هذه الوظائف الثلاث تقابلها تعريفات ثلاثة هي :

١ ــ النفس مصدر الغذاء والنمو في النبات ·

٢ ــ النفس مصدر الغذاء والنمو والاحساس والحركة في الحيوان ·

٣ ــ النفس مصدر الغذاء والنمو والاحساس والحركة والتعقل في الانسان (١) ·

وهذه التعريفات الثلاثة يمكن أن نردها الى تعريف واحد هو :

النفس مصدر الأفعال الحيوية في جميع الاحياء ·

يتبين لنا من هذه التعريفات المستمدة من وظائف النفس وملكاتها أى أفعالها الحيوية أن الحياة والنفس لا تقالان بمعنى واحد على جميع الأحياء ، بل تقالان بوجه من الاتفاق ووجه من الاختلاف ، وجه الاتفاق هو أن النفس مصدر الافعال الحيوية في كل كائن حي ، ووجه الاختلاف أن الأفعال الحيوية تختلف في كل طائفة من الكائنات الحية التي ذكرناها ، فليست نفس الحيوان كنفس النبات ، وليست نفس الانسان كنفس الحيوان أو النبات ، بل ان لكل نفس خاصة لا تشبه النفوس الاخرى الا في هذا المعنى العام وهو أنها مصدر الحياة ، وكثيرون يندهشون حينما يقال

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ٣٩ ــ ٤٠

ان للنبات نفسا وان للحيوان نفسا وسبب اندهاشهم هو أنهم يفهمون لفظ النفس بمعنى واحد ، ويتوهمون أن نفس النبات ونفس الحيوان هما كنفس الانسان .

٣ - التعريف الثالث :

لايكاد ابن سينا يقول شيئا فى التعريفين السابقين أكثر مما قاله أرسطو . ولكنه فى هذا التعريف يحاول الجمع بين رأى أرسطو فى النفس من جهة ورأى أفلاطون وأفلوطين من جهة أخرى . هذا التعريف نجده فى رسالة الحدود حيث يقول ابن سينا فى حد النفس : « اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الانسان والحيوان والنبات ، وعلى معنى مشترك فيه الانسان والملائكة السماوية ، فحد المعنى الأول أنه كمال جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة . وحد النفس بالمعنى الاخر أنه جوهر غير جسم ، هو كمال لجسم محرك له بالاختيار على مبدأ نطقى أى عقلى بالفعل أو بالقوة . فالذى بالقوة هو فصل النفس الانسانية ، والذى بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية . ويقال العقل الكلى وعقل الكل ، والنفس الكلى ونفس الكل . فالعقل الكلى هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التى لأشخاص الناس ، ولا وجود له فى القوام ، بل فى التصور . فأما عقل الكل فيقال لمعنيين ، لأجل أن الكل يقال لمعنيين : أحدهما جملة العالم ، والثانى الجرم الأقصى الذى يقال لجرمه جرم الكل ، ولحركته حركة الكل ، لأن الكل تحت حركته فعقل الكل ، والكل فيه باعتبار المعنى الأول ، لنشرح اسمه : انه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التى لاتتحرك بالذات ولا بالعرض ، ولا تتحرك الا بالتشويق . وآخر عدة هذه الجملة هو العقل

الفعال في الانفس الانسانية . وهذه الجملة هي مبادىء للكل بعد المبدأ الأول . والمبدأ الاول هو مبدع الكل . وأما الكل منه بالاعتبار الثاني فهو العقل الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات ، وهو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه . ووجوده أول وجود مستفاد عن الوجود الأول . وأما النفس الكلية ونفس الكل . فالنفس الكلية هو المعنى المقول على كثيرين مختلفين في جواب ما هو . والتي كل واحد منها نفس خاصة لشخص . ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر الغير جسمانية التي هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي ، والجوهر الغير جسماني الذي هو كمال أول للجرم الأقصى يحرك به كحركة الكل على سبيل الاختيار العقلي . ونسبة نفس الكل الى عقل الكل كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعال . ونفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الاجسام الطبيعية ، ومرتبته في نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل ، ووجوده فائض عن وجوده (١) » .

يتضح لنا من هذا النص أن ابن سينا يأخذ بوجهة نظر أرسطو في النفس وعلاقتها بالجسم . فهي من هذه الوجهة صورة الجسم وفعله الاول . كما أنه يأخذ بوجهة نظر أفلاطون في طبيعة النفس ، وهي من هذه الوجهة جوهر غير جسم وبذلك يكشف ابن سينا عن الطبيعة الروحية للنفس .

وكما أخذ ابن سينا عن أرسطو وأفلاطون وجهة نظرهما في النفس وطبيعتها وعلاقتها بالجسم فقد أخذ أيضا عن أفلوطين نظرية الفيض ليفسر بها وجود النفس في هذا العالم . وتضع هذه النظرية الواحد أو الاول على قمة الوجود ، فهذا الواحد أو الاول ليس وجودا وانما هو مبدأ للوجود ، يفيض عنه الوجود ، لأنه كامل من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضي الجود بالوجود ،

---

(١) ابن سينا ، تسع رسائل . رسالة في الحدود ص ٨١ ـ ٨٢ .

ولما كان المبدأ الاول واحدا كان لابد أن يكون المعلول الاول له واحدا . وهذا المعلول الاول يفيض عن المبدأ الاول بضرب من التأمل والتعقل . ولذلك كان أول ما يفيض عن الاول أو الواحد عقل واحد . وهذا العقل الواحد اذ يتأمل الواحد أو المبدأ الاول ويعقله تفيض عنه نفس كلية هى نفس العالم . وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس والحركات الجزئية فى هذا العالم .

الفصـــل الســـادس

النفس النباتيـــة

١ ـ التغذيـــة ٠

٢ ـ النمـــــو ٠

٣ ـ التوليـــد ٠

الفصـــل الســـادس

النفس النباتيـــة

١ ـ التغذيـــة :

التغذية هى الوظيفة الأولى للنفس النباتية . والغذاء جسم مباين لجسم المغتذى بالفعل ، شبيه له بالقوة ، أى حاصل على ما يمكن أن يتحول الى جسم الكائن المغتذى وأن يصير جزءاً منه ، ولذلك لا يغتذى الكائن الحى الا بمواد معينة تلائم جســـمه . ووظيفة النفس أن تحيل هذه المواد المتباينة بالفعل لجسم الكائن الحى الى شىء شبيه بطبيعة الجسم الحى ليعوضه عن مقدار مـــا يتحلل منه ، ويزيد من مقداره فى أول كونه ، أى يساعده على النمو .

ولا يستحيل الغذاء دفعة واحدة الى طبيعة الجســـم الحى ، ولكنه يفقد أولا قوامه وكيفيته بواسطة القوة الهاضمة ، وهى قوة تخدم القوة الغاذية ، لأنها تذيب الغذاء فى الكائن الحى ، وتعده للنفوذ الى مختلف أجزاء الجسم ، ليتحول فى كل عضو من أعضاء الجسم الى شىء شبيه به ، أى يفقد الغذاء جوهره ويتحول الى جوهر المغتذى ليعوضه عما تحلل منه ، « فالقوة الغاذية تورد البدل ، أى بدل ما يتحلل وتشبه وتلصق » (١) أى تحيل الغذاء الى شىء شبيه بكل عضو من أعضاء الكائن الحى ، وتلصق الغذاء به لتعوضه عما تحلل منه .

والكائنات الحية باقية ما بقيت القوة الغاذية ، فان بطلت لم يعد للنبات والحيوان وجود . فالتغذية اذن ضرورية للكائنـــات الحية .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٣ .

٢ ـ النمـو :

أما القوة النامية فهى تنشط فى أول وجود الكائن الحى ، وتسلب الجسم جانبا من الغذاء فتلصقه بأعضاء الجسم التى تحتاج الى الزيادة للتزيد فى تلك الأعضاء ، فالقوة النامية تفترق عن القوة الغاذية من حيث أن النامية تفعل فعلها فى أول أحوال وجود الكائن الحى الى أن تكتمل صورته الطبيعية ، أى الى آخر النشوء ، فيتوقف فعلها ، بينما الغاذية تستمر فى وظيفتها طوال حياة الكائن الحى ، فان توقفت توقفت الحياة . ومن جهة أخرى فان وظيفة القوة الغاذية « أن تؤتى كل عضو الغذاء بقدر عظمه وصغره ، وتلصق بـه من الغذاء بمقداره الذى له على السواء » (١) ، أى أن القوة الغاذية توزع الغذاء على الأعضاء بنسب محددة وفقا للنسب القائمة بالفعل بين أعضاء الكائن الحى ، بغرض تعريض الأعضاء عما تحلل منها من غير زيادة أو نقصان أما القوة النامية فانها تزيد أو تنقص من قدر أعضاء الجسم الى أن يبلغ الجسم حدا ونسبة معينة يقف فى نموه عندها . يقول ابن سينا « وربما كانت أعضاء هى فى أول النشوء صغيرة ، وأعضاء هى فى أول النشوء كبيرة ، ثم يحتاج فى آخر النشوء الى أن يصير ما هو أصغر أكبر ، وما هو أكبر أصغر ، فلو كان التدبير الى الغاذية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة . فالقوة الغاذية من حيث هى غاذية تأتى بالغذاء ، وتقتضى الصاقه بالبدن على النحو المستوى أو القريب من المستوى ، وعلى الوجه الذى فى طبعها أن تفعله عند الاسمان . وأما النامية فتوعز الى الغاذية بان تقسم ذلك الغذاء وتنفذه الى حيث تقتضى التربية ، خلافا لمقتضى الغاذية . والغاذية تخدمها فى ذلك ، لأن الغاذية هى محالة لا

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٢ .

الملصقة ، لكنها تكون متصرفة تحت تصريف القوة المربية ، والقوة المربية انما تنحو نحو تمام النشوء » (١) ٠

ولكل كائن حي حد ونسبة في الزيادة والنمو يقف عندهما. وهذا الحد يلائم الكائن الحي ونوعه ، وهذه النسبة مرعية دائما وملاحظة بين أعضاء جسم الكائن الحي ٠ وهذا الحد وهذه النسبة راجعان الى الصورة أى الى النفس لا الى المادة أو الجسم ٠ ان التغذية ليست مجرد اضافة عناصر مادية ، والا كان الكائن الحي ينمو باستمرار الى غير حد كلما أضفنا له عناصر جديدة ٠ ولكان ينمو فى الجهة التى نضيف اليه فيها تلك العناصر ، فلا يكون بين أعضائه نسبة أو تناسب ٠ ولكن الكائن الحي ينمو من الداخل ، ومن جميع جهاته على السواء ٠ وهو يقف فى نموه عند حد معين ، كما أن التناسب بين أعضائه مرعى دائما ، فما السبب فى ذلك ؟ لا يمكن أن يكون ذلك سببه المادة ، لأن ذلك ليس من وظيفة النفس ٠

وليست النار والحرارة مصدر الزيادة والنمو ، ولكن النفس هى التى تفعل فعلها فى الجواهر الحارة فى الأجسام ، وتلك بدورها تحدث التغيرات فى الطعام ٠

٣ ـ التوليد :

ثم هناك قوة أخرى هى القوة المولده ، تبدأ نشاطها عندما يقترب الكائن الحي من استكمال نموه ، أى عندما تكاد القوة النامية من أن تفرغ من أداء وظيفتها ٠ ووظيفة القوة المولدة توليد البزر والمنى لحفظ النوع ٠ فغاية القوة الغاذية هى حفظ الفرد ، وغاية النامية هى استكمال صورة الفرد ، أما المولدة

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٣ ـ ٥٤ ٠

فغايتها حفظ النوع · يقول ابن سينا : « وبالجملة فان القوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص ، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص ، والقوة المولدة مقصودة ليبقى بها النوع ، اذ كان حب الدوام أمرا فائضا من الاله تعالى على كل شيء ، فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فانه تنبعث فيه قوة الى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه · فالغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص ، والمولده تورد بدل ما يتحلل من النوع » (١) ·

تلك هى وظائف النفس النباتية وملكاتها عند ابن سينا ، وهى هى عند رسطو من غير فرق (٢) · لكن الفرق بين الفيلسوفين يظهر لنا فى مسألة أصل الحياة · فأرسطو كان يعتقد بالتولد الذاتى فى بعض الحيوانات الدنيا ، أى بتولدها اتفاقا من الطين أو من مواد متعفنة · وقد اضطر أرسطو الى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع ، وقد ظل هذا الاعتقاد سائدا عند العامة والخاصة على السواء الى أن بين باستور **Rasteur** فساده فى القرن التاسع عشر · بيد أن أرسطو لم يكن يعزو للمادة الأرضية قوة ايجاد الحياة وانما كان يعزو هذه القوة الى الشمس ، وهى فى رأيه ورأى القدماء كوكب سماوى حاصل على قدرة فائقة لقدرة العناصر الأرضية ، وذلك بعكس العلماء القائلين بمذهب التطور فى العصر الحديث ، فانهم يدعون أن المادة تستطيع أن توجد الحياة متى توفرت لها بعض الظروف الاستثنائية ·

أما ابن سينا فلم يتابع أرسطو فى هذا التصور الوثنى لمسألة أصل الحياة ، وانما قال بأن الله هو الذى يهب الحياة ، لأن القوة المولدة « متسخرة تحت تدبير المنفرد بالجبروت » (٣) ·

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٤ ـ ٥٥ ·
(٢) أنظر
(٣) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٤ ·

الفصـــل الســـابع

النفس الحيوانيـــة

١ ـ الاحســـــاس ٠

٢ ـ الحواس الظاهرة ٠

٣ ـ الحواس الباطنة ٠



الفصل السابع

النفس الحيوانية

١ - الاحساس :

ليس الاحساس مجرد عملية سلبية يتم فيها تغير العضو الحاس تغيرا كيفيا بتأثير موضوع الحس ، ولكن الاحساس فعل ايجابى يخرج فيه الحاس من القوة الى الفعل . فالعضو الحاس حين يقبل صورة المحسوس فانه يتقدم الى حالة الفعل ويحقق بذلك كماله الخاص به مع بقائه كما هو . فالاحساس اذن تغير من حالة القوة الى حالة الفعل ، أو هو تغير نحو الكمال . واذا كان الاحساس تغيرا فيجب أن نميز بين نوعين من التغير :

(أ) التغير الذى يحدث فى الطبيعة ومعناه فساد شىء وكون شىء آخر ، أى احلال شىء بشىء آخر ، أو احلال شىء بضده : فمثلا البذرة عندما نضعها فى التربة ونتعهدها بالرى والسماد تتكسر وتفقد صورتها أى تفسد ويتكون منها شجرة . وكذلك الماء عندما يغلى تفسد صورته السائلة وتتكون صورته الغازية ، فالتغير فى الطبيعة عبارة عن كون وفساد .

(ب) أما التغير فى الاحساس فليس كون ولا فساد . لأن العضو الحاس لا يفسد بخروجه من القوة الى الفعل . ولكنه يتكمل بالصورة المحسوسة التى يقبلها لأن كماله هو فى تمام تأديته لوظيفته . يقول ابن سينا : (وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة ، اذ ليس هناك تغير من ضد الى ضد ، بل هو استكمال ، أعنى أن يكون الكمال الذى كان بالقوة قد صار بالفعل) (١) .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٦ .

ويصف ابن سينا الادراك الحسى بأنه عملية تمثيل العضو الحاس بموضوعه(معنى قولى أحسست الشىء الخارجى أن صورته تمثلت فى حسى) (١) ٠

ولكن التغذية هى أيضا عملية تمثيل،فما الفرق بين التمثيل فى الاحساس والتمثيل فى التغذية ؟ ٠

فى التغذية يتحول الغذاء الغير شبيه بجسمنا الى شىء شبيه بجسمنا ٠ فالتغذية فى جوهرها وحقيقتها ليست سوى تحويل الغذاء الغير شبيه بجسمنا الى شىء شبيه بجسمنا ، فالغذاء الذى نتناوله من خضر ولحم وفاكهة غير شبيه بجسمنا ، ووظيفة القوة الغاذية هى أن تحيله الى لحم وعظم ودم أى الى شىء شبيه بجسمنا ولكن العكس يحدث فى الاحساس اذ يتحول العضو الحاس الى أن يتمثل بالمحسوس ، فالعضو الحاس ، أى الشبيه يتحول الى غير الشبيه ، وذلك كتمثيل الشبكة فى العين بصورة الشىء ، أو تصبح اليد ساخنة اذا وضعت فى ماء ساخن ٠

بعبارة أخرى التمثيل فى الغذاء هو تحول شىء غير شبية الى شىء شبيه ، أما التمثيل فى الاحساس فهو تحول شىء شبيه الى شىء غير شبيه ٠ لكن الفرق المهم بين التغذية والاحساس هو أنه فى التغذية تمتص مادة الطعام نفسها ٠ بينما الاحساس عبارة عن قبول صورة بدون مادة ، فعندما نرى النار تنطبع فى العين صورتها دون مادتها ، ولو انطبعت مادتها فى العين لاحترقت ٠

ولكن الاحساس هو مجرد عملية استقبال الصور ؟ وهل عملية استقبال الصور تعنى الشعور بالصور أو الانتباه للصور ؟ وهل يعتبر ذلك وصفا حقيقيا للادراك ؟ واذا كان العضو الحاس

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٢ ٠

يصبح شبيها بموضوع الاحساس فان ذلك لا يساعدنا على فهم العقل لبعض خصائص الموضوعات و الأشياء ٠

٢ ـ الحواس الظاهرة :

(أ) حاسة اللمس :

ويسميها ابن سينا بالحاسة اللمسية،وهى عنده أول الحواس « وأول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانـــا اللمس » (١) فالحيوان حيوان لكونه حساسا باللمس،ولذلك كانت حاسةاللمس حاصلة لكل حيوان ، يدرك بها تأثير الأشياء عليه وما ينفعه منها وما يضره ، فينزع الى ما يتوسم فيه المنفعة واللذة ويهرب مما يتوسم فيه الضرر والالم ٠ ويقول ابن سينا « والحس طليعـــة للنفس ، فيجب أن تكون الطليعة الأولى وهو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح ، وأن تكون قبل الطلائع التى تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام أو مضرة خارجة عن الفساد ٠ والذوق وان كان دالا على الشىء الذى به تستبقى الحياة من المطعومات فقد يجوز أن يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيوانا ، فان الحواس الأخرى ربما أعانت على ارتيــــاد الغذاء الموافق واجتناب الضار ، وأما الحواس الاخرى فلا تعين على معرفة أن الهواء المحيط ، بالبدن مثلا محرق أو مجمد ٠ وبالجملة فان الجوع شهوة اليابس الحار والعطش شهوة البارد الرطب،والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التى يدركها اللمس ٠ وأما الطعوم فتطييبات ، فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق لآفة تعرض ويكون الحيوان باقيا ، فاللمس هو أول الحواس ، ولابد منه لكل حيوان أرضى (٢) » ٠

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٧ ٠

(٢) المرجع السابق ص ٦٧ ـ ٦٨ ٠

فحاسة اللمس اذن ضرورية لوجود الحيوان بينما سائر الحواس الأخرى ليست ضرورية لوجود الحيوان ، وان كان مهمة فى اضفاء الكمال على وجود الحيوان ٠

ولحاسة اللمس موضوعات عده هى الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والأملس والخشن ، والصلب واللين ، والخفيف والثقيل ، فهى مجموعة من جواس يعتبرها ابن سينا جنسا لـه أنواع : « ويشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة ، فيكون ما يدرك به المضادة التى بين الثقيل والخفيف غير الذى يدرك به المضادة التى بين الحار والبارد ، فان هذه أفعال أولية للحس يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة ، الا أن هذه القوى لما انتشرت فى جميع الالات بالسوية ظنت قوة واحدة (١) » ٠

وقد أيد العلم الحديث هذا الرأى ٠ وثبت أن اللمس حاسة مركبة ، وأن لنا أعضاء تحس الحرارة وأخرى تحس البرودة وأخرى تحس المقاولة والصلابة وغيرها تحس اللذة والألم ٠

ولما كانت حاسة اللمس هى حاسة اللاذ والمؤلم والنافع والضار وجب أن يكون جميع البدن حساسا باللمس لحماية جميع أجزاء البدن من الفساد الذى قد يلحقها من غياب آلة حاسة اللمس ٠ والآلة الطبيعية لحاسة اللمس أو عضو اللمس هو اللحم والعصب ، وهذه الآلة لا ينبغى أن تكون فى ذاتها حارة ولا باردة بالفعل ، ولكنها وسط بين الحار والبارد والرطب واليابس ، أى أنها مزاج متوسط بين الكيفيات المحسوسة لا تحس الا ما يزيد على كيفيتها ، ولما كانت كل حاسة تستلزم وسطا بينها وبين محسوساتها ، فان

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٣ ٠

اللحم والعصب أو اللحم العصبى ـ وهو الالة الطبيعية لحاسة اللمس وموضوعاتها • فاللحم آلة وواسطة معا ، يقول ابن سينا : « وقد اتفق فى اللمس أن كانت الالة الطبيعية بعينها هى الواسطة ، ولما كان كل واسطة يجب أن يكون عادما فى ذاته لكيفية ما يؤديه حتى اذا قبلها وأداها أدى شيئا جديدا فيقع الانفعال عنه ، ليقع الاحساس به ، والانفعال لايقع الا عن جديد ، كان كذلك أيضا آلة اللمس • لكن المتوسط الذى ليس هو مثلا بحار ولا بارد يكون على وجهين : أحدهما على أنه لاحظ له من هاتين الكيفتين أصلا ، والثانى ما له حظ منهما ، ولكن صار فيه الى الاعتدال ، فليس بحار ولا بارد ، بل معتدل متوسط • ثم لم يكن أن تكون آلة اللمس خالية أصلا عن هذه الأطراف بسبب المزاج والاعتدال لتحس ما يخرج عن القدر الذى لها (١) » •

(ب) الذوق والشم •

قلنا ان الغذاء ضرورى للكائنات الحية ، لأنها باقية مابقيت تغتذى ، ومن هنا كانت أهمية الذوق فى حفظ حياة الحيوان ، لأن وظيفة الذوق هى تشهية الغذاء ، والتمييز بين ما يستساغ وما لا يستساغ ، فيقبل الحيوان تبعا لذلك على الطعام أو يعافه • ولذلك يأتى الذوق بعد اللمس من حيث هو طليعة للنفس مرتبة لحفظ حياة الحيوان • وبين الذوق واللمس وجه شبه ووجه اختلاف ، وجه الشبه هو أن كل ما يدرك بالذوق يدرك باللمس فى أغلب الاحيان ، أما وجه الاختلاف فهو أن ملامسة الغذاء لا تكفى لاستساغة طعمه بينما تكفى مجرد ملامسة الحرارة للاحساس بها • وعند ملامسة الغذاء يقوم اللعاب بدور الوسيط

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٤ •

أو المساعد على قبول الطعم · واللعاب وان كان يساعد على قبول الطعم الا أنه هو نفسه لا طعم له ، ولو غلب عليه طعم ما بسبب مرض كمرض المرارة أو الحموضة المعدية مثلا لما أمكنه أن يؤدى الطعم بصحة (١) · لكن الوظيفة الاساسية للعاب هى اذابة الغذاء وتحويله من الحالة الجافة الى الحالة شبه السائلة التى نجده عليها قبل البلع ، لان الذوق هو مذاق لاشياء سائلة · ولذلك كان اللسان ـ وهو آلة الذوق ـ وسطا بين الجفاف والسيولة ولو غلب الجفاف أو السيولة على اللسان لما أمكننا تذوق الطعام ·

وأنواع الطعوم التى يدركها الذوق عند ابن سينا هى الحلاوة والمرارة ، والحموضة والقبض ، والعفوصة(٢)والحرافة والدسومة والبشاعة (٣) والتفه (٤) · هذه الانواع تنقسم قسمة أولى الى الحلو والمر ، وتنقسم قسمة ثانية الى الريان والمالح ، والريان قريب من الحلو أما المالح فقريب من المر ، وبين هذه

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٧ ·

(٢) جاء فى لسان العرب لابن منظور فى مادة عفص « العفص ·· ليس من كلام أهل البادية · قال ابن برى : العفص ليس من نبات أرض العرب ، ومنه اشتق طعام عفيص : بشع ، وفيه عفوصة ومرارة ونقبض يعسر ابتلاعه » ·

(٣) جاء فى لسان العرب « بشع ·· البشع · الخشن من الطعام واللباس والكلام · وفى الحديث : كان رسول الله عليه وسلم يأكل البشع أى الخشن الكريه الطعم ، يريد أنه من يكن يذم طعاما · والبشع طعم كريه ، وطعام بشيع وبشع من البشع : كريه ، وطعام بشيع وبشع من البشع : كريه يأخذ الحلق بين البشاعة ، تضايق الخلق بطعام خشن » · من الواضح أن البشاعة تقابل الدسومة ·

(٤) يقول ابن منظور : « ··· والأطعمة التفهة التى ليس لها طعم حلاوة أو حموضية أو مرارة · ومنهم من يجعل الخبز واللحم منها » اما ابن سينا فيمثل للطعوم التفهة بالماء وبياض البيض · أنظر كتاب النفس ص ٧٦ ·

الانواع تقع الطعوم الحريفة واللاذعة ، والقابضة والحامضة ، والدسمة والبشعة وغيرها . فالحلاوة والمرارة هما الطعمان الاوليان البسيطان .

أما حاسة الشم فيلاحظ ابن سينا أنها أضعف فى تمييز موضوعاتها من حاستى الذوق واللمس ، فالانسان « لا يقبل الروائح قبولا قويا حتى يحدث فى خياله منها مثل ثابتة كما يحصل للملموسات والمطعومات ، بل يكاد أن تكون رسوم الروائح فى نفسه رسوما ضعيفة » (١) . كما يلاحظ ابن سينا أيضا أن بعض الروائح تحمل نفس صفات الطعوم وأسمائها ، فيشتق للروائح « من مشاكلتها للطعم اسم ، فيقال : رائحة حلوة،ورائحة حامضة ، كأن الروائح التى اعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب اليها وتعرف بها » (٢) . ولكن لما كانت حاسة الشم كما قلنا أضعف من حاسة الذوق فى تمييز موضوعاتها وجب أن تطلق مثل هذه الاسماء والصفات على الشم عن طريق الاستعارة . فمثلا عندما نقول : اللعسل حلو المذاق ، ونقول : رائحة العسل حلوة ، فان وصفنا لرائحة العسل بالحلاوة ينبغى أن يحمل على سبيل الاستعارة . أما الروائح فلا توصف الا أنها روائح طيبة وروائح غير طيبة .

ويستلزم الشم وسطا لا رائحة له . هذا الوسط هو الهواء والماء ، لان الحيوانات المائية تشم أيضا مثل الحيوانات البرية . ويقع الشم للحيوان من غير حاجة الى التشمم اذا كان الحيوان لايستنشق ، أما اذا كان الحيوان يستنشق كالانسان مثلا فانه

---

(١) ابن سينا ،كتاب النفس ص ٧٧ .
وقارن أيضا
(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٧ .

لا يشم الا عندما يستنشق ، فان أمسك عن الاستنشاق لحظة لا يمكنه الشم ، يقول ابن سينا : « وكما أنه ليس كل حيوان يحتاج الى تحريك الجفن والمقلة فى أن يبصر ، كذلك ليس يحتاج كل حيوان الى استنشاق حتى يشم ، فان كثيرا منها يأتيها الشم من غير تشمم » (١) .

(ج) السمع .

قبل أن يتكلم ابن سينا فى السمع يبدأ ببيان ماهية الصوت وحقيقته فيقول : « ان الصوت ليس أمرا قائم الذات ، موجودا ثابت الوجود ، يجوز فيه ما يجوز فى البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات .. بل الصوت بين واضح من أمره أنـــه أمر يحدث ، وأنه ليس يحدث الا عن قلع أو قرع ... ولا تجد أيضا مع كل قرع صوتا ، فان قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا ، بل يجب أن يكون للجسم الذى تقرعه مقاومـــة ما ، وأن يكون للحركة التى للمقروع به الى المقروع عنف صارم ، فهناك يحس ، وكذلك اذا شققت شيئا يسيرا ، وكان الشىء لا صلابه له لم يكن للقلع صوت البتة . والقرع بماهو قرع لايختلف ، والقلع أيضا بما هو قلع لايختلف ، لان أحدهما امساس والاخر تفريق .. ولان كل صاير الى مماسة شىء فيجب أن يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماسا له لينتقل اليه ، وكل مقلوع عن شىء فقد يفرغ مكانه حتى يصار اليه . وهذا الشىء الذى فيه هذه الحركات شىء رطب سيال لا محالة اما ماء واما هواء ، فيكون مع كل قرع وقلع حركة للهواء أو ما يجرى مجراه اما قليلا وقليـــلا وبرفق ، واما دفعة على سبيل تموج أو انجذاب بقوة . فقد وجب أن ها هنا شيئا لابد أن يكون موجودا عند حدوث الصوت ، وهو حركة قوية من الهواء أو ما يجرى مجراه » (٢) .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٨١ .
(٢) المرجع السابق ص ٨١ ـ ٨٣ .

يتبين لنا من هذا النص أن الصوت لا يحدث عن كل الاجسام وانما يحدث فقط عن الاجسام المصقولة والصلبة ، فالصوف والاسفنج مثلا لا يحدثان صوتا ، بينما تحدث المعادن والاجسام الصلبة الصوت كالنحاس والخشب • وكذلك يحدث الصوت بين الاجسام بالقرع أو بالقلع ، وينتقل الصوت عن طريق الحركة التى يحدثها فى الهواء أو الماء ، وهى تموجات اذا انتهت الى صماخ الاذن ــ حيث يوجد « تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهى اليه ، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت ــ أحس بالصوت » (١) •

ويتبين لنا أيضا أن ابن سينا لم يتناول أصوات الحيوان والانسان ، وان كان أرسطو قد عرض لها وفصل القول فيها(٢) •

(د) البصر •

يبدأ ابن سينا الكلام فى البصر بالبحث فى الضوء والشفيف واللون والتفرقة بين هذه الكيفيات فيقول : « وهذا الذى نسميه ضوءا مثل الذى للشمس والنار فهو المعنى الذى يرى لذاته • فان الجرم الحامل لهذه الكيفية اذا وجد بين البصر وبينه شىء كالهواء والماء رؤى ضرورة من غير حاجة الى وجود ما يحتاج اليه

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٨٤ •

(٢) يلاحظ أرسطو أن الحيوانات التى تحدث الصوت هى الحيوانات التى تستنشق الهواء ، وذلك لأن الهواء ضرورى • فالهواء الذى يستنشقه الحيوان قد يسرته له الطبيعة ليخدم غرضين : الأول حفظ حياة الحيوان ، والثانى مساعدة الكائنات الحية الراقية كالانسان على بلوغ الكمال لأن الهواء هو الذى ييسر النطق والكلام •

الجدار الذى لا يكفى فى أن يرى على ما هو عليـــه وجود الهواء والماء وما يشبههما بينه وبين البصر، بل يحتاج الى أن يكون الشىء الذى سميناه نورا قد غشيه حتى يرى حينئذ . ويكون ذلك النور تأثيرا من جسم ذى ضوء فيه اذا قابله وكان بينهما جسم ليس من شأنه أن يحجب تأثير المضىء فى قابل النور كالهواء والماء فانـــه يعين ولا يمنع . فالاجسام بالقسمة الاولى على قسمين : جسم ليس من شأنه هذا الحجب المذكور وليسم الشاف ، وجسم من شأنه هذا الحجب كالجدار والجبل ، والذى من شأنه هذا الحجب فمنه ما من شأنه أن يرى من غير حاجة الى حضور شىء آخر بعد وجود المتوسط الشاف ، وهذا هو المضىء كالشمس والنار . ومثله غير شفاف ، بل هو حاجب عن ادراك ما وراءه ، فتأمل اظلال المصـــباح عن المصباح فان أحدهما يمنع عن أن يفعل الثانى فيما هو بينهما ، وكذلك يحجب البصر عن رؤية ما وراءه ، ومنه مـــا يحتاج الى حضور شىء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون . فالضوء كيفية القسم الاول من حيث هو كذلك ، واللون كيفية القسم الثانى من حيث هو كذلك (١) » .

فالاجسام اذن على ثلاثة أقسام : مضيئة وملونة وشفافة . أما الشفافية فيبدو أنها خاصية لازمة لكل ما هو مرئى من ضوء ولون ، ولكنها ليست هى فى ذاتها مرئية . وذلك كشافية المـاء وهذه الخاصية ليست لازمة لكل ما هو مرئى وحسب انما هى أيضا خاصية عضو الابصار ، فان حدقة العين تتكون من مـــواد شفيفة كالماء . أما الاجسام الملونة فلايمكن رؤيتها الا فى الضوء .

وتستلزم الرؤية وسطا بين الشىء المرئى وعضو الابصار ، وذلك يتبين من حقيقة مشاهدة وهى أن أى شىء مرئى لو وضـــع مباشرة فوق العين فاننا لانراه .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٩١ ــ ٩٢ .

(هـ) المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض ٠

تلك هى الحواس الخمس أو الحواس المفردة ومحسوساتها ، كل حاسة منا تختص بمحسوس معين لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، فاللون محسوس البصر،ولا يمكن أن نحس اللون باللمس أو بالسمع ، وهكذا كل حاسة مع محسوسها الخاص ٠ هذه المحسوسات الخاصة ندركها على ما هى عليه فى الخارج متى لم يكن فى حواسنا آفة ٠ فحاسة البصر لا تخطىء فى ادراك الألوان اذا كانت العين سليمة وكان المرئى مستوفياً لشروط الرؤية كوجود وسط وضوء ومسافة ملائمة وغيرها ٠ وعلى ذلك فكل الحجج التى يوردها الشكاك ضد الادراك الحسى لا تمس الحواس المفردة ومحسوساتها ٠

ولكن الى جانب الحواس المفردة ومحسوساتها محسوسات مشتركة ومحسوسات بالعرض ٠ أما المحسوسات المشتركة فهى المقادير والأوضاع والأعداد والحركات والسكونات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ٠ هذه محسوسات لا تحسها حاسة واحدة منفردة وانما تحسها عدة حواس مجتمعة « فالبصر يدرك العظم والشكل والعدد والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون ٠٠٠ واللمس يدرك جميع هذا بتوسط صلابة أو لين ٠٠٠ والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعماً كثيراً منتشراً ٠٠٠٠ » (١) فكل حاسة تدرك هذه الكيفيات بواسطة موضوعها الخاص ٠

أما المحسوسات بالعرض فهى عبارة عن الجمع بين احساسين مختلفين ، ولكنهما وقعا فى وقت واحد ويخصان شيئا واحدا ،

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٦٠ ٠

مثلما اذا رأينا رجلا فقلنا : هذا ابن فلان ، فليس البصر هو الذى يدرك علاقة البنوة ولا أى حاسة من الحواس ، ولكننا عرفنا هذا الشخص بالبصر ، وعرفنا عن طريق آخر أنه ابن فلان ، فكلما رأيناه تذكرنا أنه ابن فلان ، أو كلما قيل : ابن فلان ، تذكرنا شخصه ٠

ويبدو أن الشكاك الذين يحتجون على قيمة المعرفة الحسية يستمدون جميع اعتراضاتهم من المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض فيقولون مثلا : انا اذا نظرنا الى برج من بعيد ظنناه مستديرا وهو مربع ، واذا نظرنا الى صفين موازين من الأشجار اعتقدنا أنهما يتلاقيان فى نقطة بعيدة ٠ ولكن ليس من وظيفة العين أن تقدر المسافة أو الشكل ، انما هو عمل طارىء عليها تعتاده بالمران ، فاذا أخطأت فيه لم يكن هذا الخطأ حجة عليها بالذات ، وانما الاحتجاج الصحيح هو الذى يبين أن العين وسائر الحواس تخطىء فى ادراك موضوعها الخاص ، وهذا لا يمكن اثباته اذا افترضنا أن الحاسة سليمة ٠ فالخطأ هنا ليس راجعا الى البصر بل الى تسرعنا فى الحكم بناء على ادراك البصر ٠ وهذا ما ما يحدث فى حياتنا اليومية ، فكثيرون لا يستطيعون أن يقدروا بالبصر الأبعاد الثلاثة لحجرة ما أو المسافة من نقطة الى أخرى ، أما المهندس والمشتغل بالبناء فانه يقوم بمثل هذا التقدير بسرعة ودقة لكثرة تجاربه ٠ وعلى ذلك فالمحسوسات المشتركة محسوسات مكتسبة بتكرار التجربة والجمع بين احساسات عدة ٠

٣ ـ الحواس الباطنة :

(أ) الحس المشترك •

ويسميه ابن سنا أحيانا فنطاسيا (١) • وهو ليس حاسة أخرى فوق الحواس الخمس يدرك طائفة أكثر من المحسوسات المختلفة ، ولكنه حس مشترك بين الحواس الخمس (٢) • ووظائف الحس المشترك هي :

أولا : ادراك المحسوسات المشتركة والسكون والعدد والشكل والمقدار بواسطة الحركة ، ونقصد بالحركة هنا الحركة العقلية • فنحن ندرك المقدار بحركة اليد وحركة العين تطوف حوله ، غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون • فنحن ندرك المحسوس المشترك بالبصر لا من حيث هو بصر وباللمس لا من حيث هو لمس ، ولكننا ندرك ذلك بالحس المشترك الذى هو ملكة عامة مشتركة بين الحواس جميعا •

ثانيا : ادراك المحسوسات بالعرض ، وينبغى أن نميز بين نوعين من المدركات بالعرض :

١ ـ عندما نقول : ان هذا الأبيض ابن فلان ، فاننا أدركنا انه ابن فلان عرضا عندما أدركنا بالبصر لونه الأبيض لأنه قد حدث عرضا أن اللون الأبيض الذى شاهدناه فى شخص ابن فلان كان يمكن أن نشاهده فى حائط أو امرأة •

٢ ـ لكن هناك ادراكات أخرى بالعرض مثلما ندرك الحلاوة بالبصر (٣) ، وذلك عندما تجتمع الصفات معا • فمثلا نحن

---

(١) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٣ •
(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٦٣ •
(٣) المرجع السابق ص ١٦٦ •

أكلنا تفاحة وتذوقنا حلاوتها في الماضي ، فلما نرى تفاحه لونها أحمر الآن نقول دون أن نتذوقها : ان هذا الأحمر حلو · فالحلاوة هنا آدركناها بالبصر بمعنى من المعاني ، ولكن نتيجـــــة لخبرة ماضية تذوقنا فيها حلاوة التفاحة،وآدركنا هذه الحلاوة بالذوق· ولكننا الآن أمام تفاحة مرئية فقط ولونها أحمر ، ونقول مع ذلك انها حلوة رغم أننا لم نذقها الآن ، فاعتمدنا هنا على الرؤيـــة وحكمنا بأنها حلوة وذلك بناء على تجربة ماضية · هنا على حد تعبير علم النفس المعاصر تذكر ، ادراك ترابط معاني ·

ثالثا : ادراك الادراك أى الشعور بحالتنا النفسية · فالعين ترى الضوء واللون ولا ترى رؤيتها،وكذلك الأذن تسمع الأصوات على اختلافها ولا تسمع سمعها ، وهكذا في سائر الحواس · فاذا كنت أشعر أني راء وسامع فليس ذلك بفضل العين ولا الأذن بل بفضل قوة باطنة هى الحس المشترك ·

رابعا : التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة ، وهـــذه وظيفة لا يمكن أن تقوم بها حاسة من الحواس الخمس لان كل حاسة من الحواس الخمس لا تدرك الا موضوعها الخاص ، فلابد وأن تقوم بهذه الوظيفة ملكة خاصة تؤدى وظيفتها في لحظـــة واحدة ، وتميز بين موضوعات الحواس المختلفـــة كالتمييز بين الأبيض والمالح وبين المحسوسات في كل حس باعتباره جنســـا كالتمييز بين الأبيض والأسود ، والحامض والمالح ، فان وظيفة العين هى ادراك اللون الأبيض والأســـود ، ولكن التمييز بين اللون الابيض واللون الاسود ليس من وظيفـــة العين بل هو من وظيفة الحس المشترك ·

وبكلمة واحدة الحس المشترك عند ابن سينا ـ كما هو عند

أرسطو (١) ـ يقابل ما يسمى بالشعور أو الوجدان فى كتب علم النفس الحديثة ٠

(ب) المخيلـــة ٠

هى ملكة ناتجة عن الاحساس ، لأن التخيل احساس ضعيف ٠ فنحن حين نرى الاشياء الماثلة أمامنا بالفعل تظل آثارها وصورها بعد غياب المحسوسات عنا كامنة فى قوة او ملكة باطنة موجودة فينا هى المخيلة (٢) ٠ فالتخيل اذن هو ادراك المحسوسـات فى غيابها (٣) ، بينما الاحساس ادراك المحسوسات فى حضورها ٠ وعلى ذلك فالتخيل مستقل عن المحسوس لأنه يدركه فى غيابه ، بينما الاحساس متصل بالمحسوس لأنه ادراك مباشر فى حضور المحسوس ٠

فالمخيلة لا تؤدى وظيفتها عـــادة الا بعد الادراك الحسى ، والصور الموجودة فى المخيلة قد استمدت كل عناصرها من الادراك الحسى ، فالصورة الموجودة فى المخيلة شبيهة بالصورة المحسوسة ، ولكنها أقل منها حيوية كما أنها أقل منها موضوعية ٠ فهنـــاك فارق بكل تأكيد بين رؤية البحر وبين تخيل البحر ، ونحن لو لم نر بحرا لما أمكننا تخيله ٠ لكن لـــا كانت المخيلة مستقلـة عن المحسوسات باعتبار أنها تدرك المحسوسات فى غيابها فهى تعمل بحرية أكثر من الأحساس ، ولذلك يمكن أن تركب من الصـــور المختزنة فيها أشياء لا وجود لها فى العالم المحسوس ٠ فمثـــلا يمكن أن نتخيل حصانا له جناحان ، والأصل فى ذلك أننا سبق أن رأينا حصانا وسبق أن رأينا طائر بجناحين واختزنت هـــذه

---

(1) Aristotle, **De Anima**. Book III PP. 425-426.

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٧٠ ـ ١٧١ ٠

(٣) ابن سينا النجاة ص ١٦٣ ٠

الصور في المخيلة، وتستطيع المخيلة أن تركب من هاتين الصورتين صورة جديدة هي صورة حصان بجناحين . وعلى ذلك فالمخيلة قوة مبدعة تساعد الفنان على الخلق والابداع . فالفنان يتنـــاول الصور المدركة بالاحساس ويجزئها الى عناصر ويستطيع بعد ذلك أن يجمع بين هذه العناصر كما يريد فتصير قصيدة أو قطعـــة موسيقية أو أسطورة أو حكاية .

وتلعب المخيلة دورا كبيرا في الاحلام ، فعندما يهبط الادراك الحسي الى أضعف درجاته كما هو الحال في حالة النوم فان الصور المخزونة في المخيلة التي سبق ادراكهـــا بالحواس تظهر للنائم وتخدعه .

لكن الاحلام ليست كلها خادعة ، فهناك أيضا الرؤيا الصادقة التي تقع عن التخيل ، وذلك عندما تعتاد النفس الصدق وتقهر التخيل الكاذب فتقع لها الرؤيا الصادقة (١) .

ومن الناس من يرى مثل هذه الرؤيا الصادقة وهو في حال اليقظة ، وذلك اذا كان يتمتع بقدره فائقة من التخيل ، وهـــذه درجة من درجات النبوة ، يقول ابن سينا (وقد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا غالبة حتى أنهـــا لا تستولي عليها الحواس ، ولاتعصيها المصورة ، وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها الى العقل وما قيل العقل انصبابها الى الحواس ، فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنـــام من الحاله التي سنخبر عنها بعد ، وهي حالة ادراك النائم مغيبات يتحققها بحالها أو بأمثلة تكون لها ، فان هؤلاء قـــد يعرض لهم مثلها في اليقظة ، وكثيرا ما يكون لهم في توسط ذلك أن يغيبوا

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٧٧ .

آخر الأمر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء ، وكثيرا ما لا يكون، وكثيرا ما يرون الشيء بحالة ، وكثيرا ما يتخيل لهم مثاله للسبب الذى يتخيل للنائم مثال ما يراه مما نوضحه بعد ، وكثيرا ما يتمثل لهم شبح ، ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشـــبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى ، وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة ، وها هنا نبوات أخرى سيتضح امرها) (١) ٠

وهكذا يحاول ابن سينا أن يفسر الموضوعات الدينية الصرفة الصادقة والنبوة فى ضوء علم النفس (٢) فيقحم بذلك على علم النفس الأرسطى مسائل دينية لم يعرفها أرسطو من قبل ٠

(ج) الذاكـــرة :

هى ملكة وظيفتها ادراك الزمان ، وتتعلق بالماضى ، ولكنها لايمكن أن تؤدى وظيفتها بدون التخيل ، فهى اذن مرتبطة بالتخيل

---

(١) ابن سينا ، النفس ص ١٧٣ ، وأنظر أيضا ابن سينا ، رسالة فى اثبات النبوات حققها وقدم لها ميشال مرمورة ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٨ ٠ يبين الأستاذ مرمورة فى عرضه الممتع وتحليله الدقيق الرسالة النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة والنبوة الخاصـــة بالقوة العاقلة النظرية عند ابن سينا ، ثم يتكلم عن ضرورة وجود النبى ووظيفته مفرقا بين وجهة نظر ابن سينا ورأى الأشاعرة فى الحاجة الى وجود النبى ، أنظر ص ٢٦ ــ ٣٠ من التصدير العام للرسالة ٠ وهذه هى الرسالة الثانية فى سلسلة الدراسات والنصوص الفلسفية التى يشرف عليها الدكتور ماجد فخرى أستاذ الفلسفة فى جامعة بيروت الأمريكية ورئيس الدائرة الفلسفية فيها ٠ أنظر أيضا ابن سينا، أحوال النفس تحقيق وتقديم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٣٦ ــ ٣٩ من المقدمة ، ص ١١٤ ــ ١٢١ من النص ٠

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٨٢ ــ ١٨٧ ٠ وأنظر أيضا ، Louis Gardet, **La Pensee Religieuse d'Avicenne**, PP. 111-141. Paris, 1951.

وتابعة له · وليست وظيفة الذاكرة ادراك الصور الحـــاضرة ، ولكن وظيفتها ادراك الأحداث الماضية كيف يتم هذا ؟ نحن مثلا رأينا صديقا ، هذا ادراك حسى ، بعد عام يمكن أن تستعيد المخيلة صورة هذا الصديق ، فتحكم الذاكرة بأن الصورة التى فى المخيلة هى صورة هذا الصديق الذى سبق أن رأيناه منذ عام · فالحكم على الصورة التى فى المخيلة بأنها صورة فلان من شأن الذاكرة وليس من فعل المخيلة ، يدل على ذلك أن المخيلة يمكن أن تسترجع صورة صديق سبق أن قابلناه ، وتظل رغم ذلك لا نعرف لمن هذه الصورة ، فمهمة المخيلة هى اختزان الصورة واسترجاعها ، أما مهمة الذاكرة فهى التذكر ، وتساعد عليه الارادة ، وهو لذلك يخص الانسان وحده (١) · وقد تؤدى الذاكرة وظيفتها تلقائيا من غير فكر أو ارادة ويسمى فعلها ذكرا ·

وليس التذكر وظيفة انفعاليـــــة وحسب أى تابعة لقوة الاحساس نفسه أو ضعفه،ولكننا نحن نستطيع أن نمنح الاحساس الضعيف قوة باهتمامنا به ، فالاهتمام يعطى الموضوع وضوحا وقوة ، وهو أمر مشاهد : فالتلاميذ يحفظون بسهولة ما يميلون اليه من العلوم ، والناس جميعا يذكرون بسهولة ما يتعلق بـــه اهتمامهم · وتوجد قواعد تسهل الحفظ والتذكر ، وهذه القواعد ترجع الى ايجاد روابط بين المحفوظات · ومما لاشك فيه أننا اذا رتبنا محفوظاتنا ترتيبا منطقيا أى مسلسلا بحسب قواعد عقلية وجدنا فى الترتيب المنطقى معونة كبيرة على التذكر · فاذا طلب منا أن نذكر قصيدة أو لحنا ابتداء من موضع لا يكون هو الأول فاننا نشعر بالحاجة الى الابتداء من الموضع الأول حتى نأتى على

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٨٢ ــ ١٨٧ ·

آخر القصيدة أو اللحن ، وهذا التسلسل هو السبب في كوننا نحفظ الشعر بأسهل مما نحفظ النثر،لأن الوزن والقافية عاملان هامان من عوامل التسلسل • وأكثر الناس يستعينون بالصور البصرية فيتخلون المواضع المذكورة فيها أقسام العلوم في كتاب معين ، وبعضهم يتابع صفحات الكتاب في مخيلته • ويستطيع أن يدل فورا على المواضع الواردة فيه • وكل هذا يدلنا على مبلغ مشاركة النفس في التذكر بخلاف حالها في الاحساس الذى رأينا أنه مفروض علينا •

٤ ـ الحركة :

ان الوظائف للنفس عند ابن سينا ـ كما هى عند أرسطو ـ هى التغذية والاحساس والحركة والتفكير • ونحن نتحدث الآن عن الوظيفة الثالثة وهى الحركة ، فنتساءل : هل الحركة من فعل النفس كلها أو هى فعل ملكة خاصة من ملكاتها ؟ واذا كانت فعل ملكة خاصة من ملكاتها فهل تلك الملكة لا وظيفة لها سوى الحركة والتحريك ؟ •

من الواضح أن الحركة ليست من فعل النفس الغاذية ، لأن النبات وهو حاصل على نفس غاذية ليس له حركة بالنقلة من مكان الى آخر • وكذلك ليست الحركة من وظيفة النفس الحاسة، لأن بعض الحيوانات الحاسة غير حاصل على الحركة من مكان الى آخر كالاسفنج مثلا • ثم ان الحركة ليست من فعل النفس العاقلة، لأننا حين نفكر في شيء ونحكم بأنه يجب اتباعه أو اجتنابه ، فان ذلك التفكير لا يحملنا بالضرورة على الاتباع أو الاجتناب ، وانما يحملنا على ذلك الرغبة أو الشهوة•ولكن الرغبة أو الشهوةوحدها ليست هى التى تحملنا على الحركة ، ذلك لأن الناس الذين لديهم القدرة على السيطرة على رغباتهم وشهواتهم وكبت جماحها انما

يحكمون عقولهم ، ويقفون بعقولهم أمام رغباتهم وشهواتهم .

اذن فالأصل في الحركة بادىء ذى بدء هو الرغبة أو الاشتهاء والتفكير العملى والتخيل ، أى تخيل موضوع الرغبة ، أو تخيل ما نشهيه . فالتفكير والتخيل يدفعان بنا الى الحركة اذا حركهما موضوع ، فاذا وجد شىء مرغوب فيه فاننا نتحرك اليه . يقول ابن سينا (وللنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان : محركة ومدركة ، والمحركة على قسمين : اما محركة بأنها باعثة على الحركة ، واما محركة بأنها فاعلة ، والحركة على انها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية ، وهى القوة التى اذا ارتسمت فى التخيل الذى سنذكره بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها بعثت القوة المحركة الاخرى على التحريك ، ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوه تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلبا للذة ، وشعبة تسمى قوة غضبية وهى قوة تبعث على تحريك يدفع به الشىء المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبة . وأما القوى المحركة على أنها فاعلة فهى قوة تنبعث من الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء الى نحو جهة المبدأ أو ترخيها أو تمدها طولا فتصير الأوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ) (١) .

فالاشتهاء اذن أو الرغبة هى القوة المحركة الباعثة على حركة الحيوان . ولكن الرغبة أو الشهوة تفترض ضمنا تخيل لذة مرغوب فيها يسعى اليها الحيوان أو تخيل ألم غير مرغوب فيه يجب الابتعاد عنه . ولذلك يمكن أن نعتبر الرغبة أو الشهوة أثرا ثانيا من آثار الاحساس ، فتصبح ملكات النفس الاساسية هى الغذاء والاحساس والتفكير .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٤١ ، النجاة ١٥٨ - ١٥٩ .

الفصل الثامن

النفس الانسانيـــة

١ ـ أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا ٠

٢ ـ وجود النفس ٠

٣ ـ التفكير ٠

٤ ـ ماهية النفس وعلاقتها بالجسم ٠

٥ ـ خلود النفس ٠

الفصـــل الثامن

النفس الانسانيـــة

١ ــ أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا :

النفس الانسانية من أهم الموضوعات التي شغلت ابن سينا واحتلت مكانا بارزا في فلسفته (١) · فهو يخصص لها رسائل كاملة بلغت أكثر من ثلاثين رسالة (٢) · ويفرد ابن سينا للنفس القصص الرمزية مثل قصة « حي بن يقظان » وقصة « سلامـــان وأبسال » كما أنه يخص النفس البشرية بفصـــول عدة في أهم مؤلفاته الفلسفية « كالشفاء » و « النجاة » و « والاشارات » ·

ويرى ابن سينا أن معرفة النفس تقودنا الى معرفة الله التي هي مصدر السعادة في الدنيا وفي الاخرة · ويذكر ابن سينا أنه قرأ عن الحكماء السابقين والأولياء أنهم قالوا : من عرف نفسه عرف ربه ، وأنه سمع رأس الحكماء يقول : من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه (٣) ·

ولسنا نعرف بالضبط ماذا يقصد ابن سينا برأس الحكماء ، فنحن نعلم أنه لايمكن أن يقصد أرسطو ، لأنه لم يعرف عن أرسطو مثل هذا القول · كما أنه لم يكن بين معاصرى ابن ســـينا من الفلاسفة من يستحق أن يسميه الشيخ الرئيس رأس الحكماء ·

---

(١) أنظر : محمود قاسم ، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، ص ٧٦ ، ٧٧ ، القاهرة ، ١٩٦٩ ·

(٢) الأب قنواتي ، جورج شحاته ، مؤلفات ابن سينا ، ص ١٤٢ ــ ١٦٩ ، حيث أحصى الأب قنواتي ثلاثين رسالة في النفس، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٠·

(٣) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ١٦ ، القاهرة ١٠٢٥ هـ·

ولكننا نعرف أن ابن سينا قد نسب هذا القول صراحة الى النبى فى بعض مؤلفاته (١) ، كما نسبه فى مؤلفات أخرى الى على بن أبى طالب (٢) .

يستشهد ابن سينا على أن من عرف نفسه عرف ربه بكتاب الله بقوله تعالى « نسوا الله فأنساهم أنفسهم » (٣) ، فالله قد علق نسيان النفس بنسيانه ، وتلك قرينة على أن تذكره يتذكرها ، ومعرفته بمعرفتها (٤) .

٢ ـ وجود النفس :

اذا كانت معرفة النفس تقودنا الى معرفة الله التى هى مصدر السعادة فى الدنيا وفى الآخرة فان شرف هذه الغاية يحتم على ابن سينا أن يبدأ أولا وقبل كل شىء باثبات النفس واثبات وجودها ، وكذلك يحتم عليه المنهج ، لأن (من رام وصف شىء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولا انيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح ، فواجب علينا أن نتجرد أولا لاثبات وجود القوى

---

(١) ابن سينا ، رسائل فى أسرار الحكمة المشرقية ، فى معنى الزيارة وكيفية تأثيرها ج ٣ ص ٣٤ تحقيق الأستاذ مهرن Mehren ، طبعة لندن ١٨٩٩ م ؛ وينسب فخر الدين الرازى أيضا هذا القول الى النبى ، ويذكر أيضا أنه جاء فى كتب الله المنزلة « يا انسان ! اعرف نفسك تعرف ربك » أنظر كتاب النفس والروح وشرح قواهما لفخر الدين الرازى ص ٤٨ ، تحقيق الدكتور محمد صغير حسن المعصومى نشرة معهد الأبحاث الاسلامية ، اسلام آباد ـ باكستان .

(٢) يذكر الأستاذ الدكتور ثابت الفندى أن ابن سينا قد نسب هذا القول فعلا الى على بن أبى طالب فى كتاب المباحثات ، أنظر هامش رقم ٥ ص ٧ من رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا ، نشرها وعلق عليها الدكتور الفندى ، الطبعة الثانية القاهرة .

(٣) سورة الحشر ٥٩ آية ١٩ .

(٤) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ١٦ .

النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة منها وايضاح القول فيه) ٠

يبدأ ابن سينا النمط الثالث من الاشارات بالتنبيه على أن وجود النفس وادراكها أمر بديهى لا يحتاج الى برهان ، ويرى أن أول الادركات وأوضحها هى ادراك الانسان نفسه فيقول : (ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشىء فطنه صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره ٠ ولو توهمت أن ذلك قد خلقت ، أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنهـــا على جملة من الوضع والهيئة ، لا تبصر أجزاءهـــا ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة مـــا ، فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت انيتها) (١) ٠

فابن سينا يرى أن الانسان اذا كان كامل الادراك أو حتى ناقص الادراك كالنائم أو السكران ، وكانت له مع ذلل فطنـــة صحيحة ، فانه لا يغفل عن ادراك ذاته ٠ ثم يزيد ابن سينا الأمر ايضاحا فيفترض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته ، يفترض حالة هى بداية الخلق حتى لا يكون للانسان أى تذكر ، واشترط أن يكون الانسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه لذاته ، واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلا ، فيدرك حالا لذاته غير ذاته ،لأن المرض حالة للذات ولكنه ليس هو الذات،

---

(١) ابن سينا الاشارات والتنبيهات ، القسم الثانى ، ص ٣١٩ ، تحقيق الدكتور سيمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٧ ، الشفاء ، كتاب النفس ص ١٦ ، طبعة اكسفورد ١٩٥٩ ٠

فاذا انتبهنا للمرض انتبهنا لحالة متعلقة بذاتنا ولم ننتبه لذاتنا. فابن سينا اشترط صحة الهيئة حتى لا تنصرف النفس الى حالة من أحوالها . واشترط أيضا أن لا يبصر الانسان شيئا ، ولا أى جزء من أجزائه ، لكى لا يدرك كثرة من الاعضاء ، فيحكم بأنه هو هذه الاجزاء والاعضاء . وافترض أن لا تتلامس أعضاء الانسان لكى لا يحس بها ، بل تكون منفرجة ومعلقة فى هواء طلق ، لكى لا يلتفت الى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالحراة أو البرودة ، أو حتى يحس بوجود شىء خارج عن جسده .

اذا افترضنا كل ذلك فاننا نجد الانسان فى هذه الحالة يكون غافلا عن كل شىء غافلا عن أعضائه الظاهرة والباطنة وغافلا عن وجود جسمه وحواسه وقواه ، غافلا عن العالم الخارجى كله ، ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته ، ويغفل الانسان عن كل شىء ، لكنه لا يغفل عن ادراك ذاته ، لا يغفل عن اثبات ذاته ، فاذن أول الادراكات وأوضحها على الاطلاق هى ادراك الانسان نفسه ، وظاهر أن هذا الادراك لا يمكن أن يكتسب بجد أو رسم أو يثبت بحجة أو برهان (١) . يقول ابن سينا : (فانى أكون أنا وان لم أعرف أن لى يدا ورجلا أو عضوا من هذه الأعضاء) (١) .

وهكذا يمهد ابن سينا لديكارت ويمد أبا الفلسفة الحديثة ببذور الكوجيتو واليقين الأول الذى ينبنى عليه كل يقين (٢) .

---

(١) أنظر شرح نصير الدين الطوسى على الاشارات ، ص ٣٢٠ ، القسم الثانى تحقيق الدكتور سليمان دنيا .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٢٥٥ .

(٢) كتب المستشرق الايطالى فورلانى Furlani فى مجلة Islamica. Vol 3 292 فصلا عنوانه « ابن سينا والكوجيتو الديكارتى » Avicenna eil Cogito يذكر أوجه الشبه بين الفيلسوفين وأثر الحواس والمخيلة عندهما ، لكنه يستبعد أن يكون ديكارت قد قرأ ابن سينا رأسا لقلة المطبوعات وعدم

ويكفي أن نسوق نصا من تأملات ديكارت لنتبين مقدار التقــاء الفلسفة السينوية بالفلسفة الديكارتية فى هذا المقام • يقول ديكارت (قد أستطيع أن أفترض أن لا جسم لى ، ولا مكان أحل فيه ، ولكنى لا استطيع لهذا أن أفترض أنى غير موجود • بل على العكس ينتج قطعا فى وضوح ـ من شكى فى حقيقة الأشياء ـ أنى موجود • فقد عرفت اذن أنى جوهر ذاته وطبيعته التفكير ، ولا يحتاج فى وجوده الى مكان ولايخضع لشىء مادى • على هذه الصورة «الأنا » أو النفس التى هى أساس ما أنا عليه متميزه تمام التميز من الجسم ، بل هى أيسر معرفة منه ، حتى فى حال انعدامه لا تنقطع هى أن توجد مع كل خصائصا) (٣) •

وأود أن أقول هنا أن فرض ابن سينا لرجل طائر أو معلق فى الهواء الطف ـ ويحق لنا هذا التعبير ونحن أمام صورة خيالية بديعة ـ من اصطناع الشك وافتراض ديكارت للشيطان الخبيث، لأن المخيلة السينوية أبدعت صورة ووضعا وحالة لانسان قادر على اثبات ذاته وغافل عما عداها •

كذلك لا يفوتنا هنا أن نقرر أيضا بأننا لا نجد عند أرسطو تصور للنفس كتصور ابن سينا ، وديكارت من بعده ، بأن وجود

تداولها ويرجح أن يكون قد قرأه عن طريق غليوم الافرنى ، كما يرجع الدكتور مدكور أن يكون ديكارت قد عرف ابن سينا فى ثنايا مؤلفات روجر بيكون ، هذا فضلا عن أن الشفاء ترجم الى اللاتينية وطبع عدة مرات فى البندقية فى النصف الأول من القرن السادس عشه وقد ظهرت آخر طبعة منه عام ١٥٤٦ أى قبل ميلاد ديكارت بخمسين سنة ، أنظر الدكتور مدكور ، فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ص ١٩١ ـ ١٩٤ وانظر أيضا : بين « انية » ابن سينا و « كوجيتو » ديكارت للدكتور عثمان أمين ، مجلة الثقافة ص ٢٣ ـ ٢٥ ، العدد رقم ٦٩١ ، مارس ١٩٥٢ •

• ١٩٥٢

(٣) ترجمة النص من التأملات للدكتور مدكور فى الفلسفة الاسلامية ص ١٩٠ ـ ١٩١ •

النفس هو الحقيقة الأولى المؤكدة ، والحقيقة البديهيـــة التى لاتحتاج الى استدلال ، وأن وجود الجسم والمادة يأتى بعد ذلـــك بالاستدلال · ان مثل هذا التصور كان يعتبره أرسطو شيئا محالا·

ولقـد وقف ديكـــارت عند تلـك الحقيقة الواضحـــة المتميزة واتخذها معيارا لكل حقيقة وأساسا مكينا أقام عليه بناء فلسفيا شامخا · أما ابن سينا فلم يقف عند هذا الحد ، بل مضى يستحث العقل ليصل الى آخر مدى فى التدليل على اثبات النفس ، فقد كان يشعر شعورا قويا بعظم المسألة وأهميتها فضلا عن شرف غايتها ·

يعرض ابن سينا برهان آخر فى الاشارات فيقول : (هو ذا يتحرك الانسان بشىء غير جســـميته التى لغيره وبغير مـزاج جسمه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركتـــه ، بل فى نفس حركته · وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذى يمنع عن ادراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به ؟ ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعةالىالانفكاك، انما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامهـــا من المزاج ، وكيف وعلة الالتئام وحافظة قوة الالتئام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟ وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى الى الانفكاك · فاصل القوى المحركة والمدركـــة والحافظة للمزاج شىء آخر لك أن تسميه بالنفس · وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك،ثم فى بدنك فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق) (١) ·

---

(١) ابن سينا ، الاشارات ص ٣٢٥ ــ ٣٣٢ ، وانظر أيضا مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٠ ·

يريد ابن سينا أن يثبت أن النفس غير الجسم وغير المزاج وأنها مصدر الأفعال الحيوية فى الانسان ٠ وأبين هذه الأفعال وأوضحها فى الانسان هى الحركة الارادية والادراك٠أما الحركة الارادية فهى تتم ضد مقتضى الطبيعه ، لأن جسم الانسان ومزاج بدنه الثقيل يمانعان حركة الانسان الذى يمشى على الأرض أو يصعد الى قمه جبل ٠ وكذلك يقتضى الادراك مبدأ مغايرا للجسم لأن الجسم من حيث هو جسم ليس له مثل هذا الفعل لوجودنـــا أجساما معزولة عن الادراك.فان امتازت بعض الأجسام عن البعض الآخر بخاصية الادراك فلابد وأن يرجع ذلك الى مبدأ آخر غير الجسم ٠ وكذلك يقتضى التئام العناصر المتفرقة والمتضـــادة والمتنافرة على الاجتماع ، مبدأ يمنعها من المنافرة ويقهرها على الاجتماع الذى ليس من جوهرها وطبيعتها،هذا المبدأ هو النفس٠ فالنفس اذن هى علة التئام العناصر فى الجسم ، يقول ابن سينا : (فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة استقصات بدنه ومؤلفاتها ، ومركبتها ، على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها ، وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى) (٢) ٠

فالنفس اذن علة الحركة والادراك وحفظ المزاج وهى مع ذلك جوهر واحد ٠ النفس واحدة ولكن أفعالها وملكاتهـــا هى المتعددة والمتقابلة ٠ فمن ملكاتها الى جانب الحركة الارداك فى الانسان التغذية والنمو والتوليد ٠ ومن أفعالها المتقابلة الاشتهاء والنفرة والغضب والرضـــا والحب والكره ٠٠٠ الخ والنفس عندما تحب لا تكون كارهة فان الاشتغال بأحدهما يمنعهـــا عن الاشتغال بالآخر ٠

---

(٢) ابن سينا ، النفس ص ٣١ ، وانظر أيضا شرح الطوسى على الاشارات ص ٣٢٨ ـ ٣٣٢ ٠

ولقد اختار ابن سنا الحركة الارادية والادراك لأن الواحد منا يعلم من نفسه يقينا ومن غير حاجة الى برهـــان انه متحرك بارادته وأنه مدرك بعقله ومشاعره. فكأن هذا البرهان يقوم عند ابن سينا أيضا على مسلمتين يقينيتين بينتين بذاتيهما لأننا لانشك أبدا في صدور هذين الفعلين عنا ونعنى بهما الحركة الارادية والادراك أو قل التفكير . بينما الأفعال الحيوية الأخرى كالتغذيه والنمو والتوليد خافية تحتاج الى بيان ، فضلا عن انها مشتركة بين الأحياء جميعا من نبات وحيوان وانسان. أما الحركة الارادية والتفكير فهما خاصيتان ذاتيتان للانسان ، ولذلك قال ابن سينا بـأن النفس التى هى مبدأ الحركـــة والتفكير هى (أنت عند التحقيق) ، فالانسان اذن كائن جوهره وحقيقته الحركة الارادية والتفكير (٢) .

وقد خص ابن سينا كتاب الاشارات والتنبيهات ـ وهو كما قلنا من المؤلفات التى يعرض فيها لفلسفته الخاصة ومذهبـــه المستور ـ بهذين البرهانين ، أى برهان الرجل الطائر وبرهان الحركة الارادية والادراك . أما برهان الرجل الطـائر فهو من ابداع المخيلة السينوية ، أما برهان الحركة فنجده عند أفلاطون فى محاورة فيدروس (١)، مما يدل على أن ابن سينا كان يميل فى مذهبه الخاص الى أفلاطون . أما البراهين التى تتردد فى رسائل ابن سينا ومؤلفاته الأخرى فلم يسبقه فليسوف اليهـــا اسلاميا كان أو يونانيا (٢) . . ونحن نعرض لهذه البراهين كما جاءت فى «رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها» وبنص

---

(١) شرح الطوسى على الاشارات ص ٣٣٢ ..

(1) Plato. **Phaedrvs. 235 C.**

John Burnet. **Greek Philosophy.** P. 333. وانظر أيضا

(٢) مذكور في الفلسفة الاسلامية ص ١٨٦ .

لغة ابن سينا التى بلغت حدا من الاعجـــاز لم يعهد من قبل فى الكتابات الفلسفية . يقول ابن سينا فى البرهان الأول من هذه الرسالة : « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك ، فأنت اذن ثابت مستمر لاشك فى ذلـــك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا مستمرا بل هو أبدا فى التحلل والانتقاص ، ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه ، فان البدن حار رطب ، والحار اذا أثر فى الرطب تحلل جوهر الرطب حتى فنى بكليته كما لو يوقد عليه النار دائما فانه ينحل الى أن لايبقى منه شىء ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدةقليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شىء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة ، بل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائـــه الظاهرة والباطنة . فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب ، فان جوهر النفس غائب عن الحواس والاوهام ، فمن تحقق عنده هـــذا البرهان وتصوره فى نفسه تصورا حقيقا فقد أدرك ما غاب عن غيره » (٣) .

ويقول ابن سينا فى البرهان الثانى : « هو أن الانسان اذا كان مهتما فى أمر من الامور فانه يستحضر ذاته حتى يقول أنى فعلت كذا أو فعلت كذا . وفى مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير مغفول عنه ، فذات الانسان

---

(٣) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ . ويذكر الدكتور الفندى الذى حقق هذه الرسالة ونشرها أن هذا البرهان ليس لـه نظير صريح فى كتب ابن سينا الأخرى مما يؤكد أهمية تلك الرسالة .

مغايرة للبدن (١) » .

ويقول أبن سينا في البرهان الثالث : « هو أن الانسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصرى فاشتهيته أو غضب منه » وكـــذا يقول أخذت بيدى ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلساني ، وسمعت بأذني ،وتفكرت في كذا وتوهمته وتخيلته ، فحن نعلم بالضرورة أن في الانسان شيئا جامعا بجميع الادراكات وبجميعهذهالافعال، ونعلم أيضا بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعا لهذه الادراكات والافعال . فانه لا يبصر بالاذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشي باليد ولا يأخـذ بالرجل ، ففيــــه شيء مجمع لجميع الادراكات والافاعيل الالهية . فاذن الانسان الذى يشير الى نفسه « بأنا » مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شيء وراء البدن . ثـم نقو ل: ان هذا الشيء الذى انه هوية الانسان ومغاير لهذه الجثة لايمكن أن يكون جسما ولا جسمانيا ، لأنه لو كان كذلك لكان أيضا محلا سيالا قابلا للكون والفساد بمنزلة هذا البدن ، فلم يكن باقيا من أول عمره الى آخره.فهو اذن جوهر فردى روحاني بل هو نور فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الانسانى . والى هذا المعنى أشير فى الكتاب الالهى بقوله « فاذا سويته ونفخت فيه من روحي » فالتسوية هو جعل البــدن بالمزاج الانسى مستعدا لأن تتعلق به النفس الناطقة ، وقولـــه « من روحي » اضافة لها الى نفسه لكونها جوهرا روحانيا غير جسم ولا جسماني » (١) .

---

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ ، وقارن أيضا الاشارات ص ٣٣٠ .

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ٩ — ١٠ ، الشفاء ص ٢٥٦ .

وهكذا يمضى ابن سينا مع العقل الى نهاية الشوط حيث يلتقى العقل بالوحى وتتفق الفلسفة مع الدين فى الكشف عن الطبيعة الروحية للنفس ومغايراتها للجسم ٠

ولقد بحث الدكتور مدكور هذه البراهين بحثا مستفيضا لم يدع فيه مزيدا لمستزيد ، وبين كيف سبق ابن سينا عصره باجيال طويلة ومهد للفلاسفة وعلماء النفس المحدثين والمعاصرين حين التفت الى فكرة استمرار الحياة النفسية واتصالها تلك الفكرة التى نجدها فى الفكر المعاصر عند وليم جيمس وبرجسون ٠ وكذلك فكرة « الأنا » أو الشخصية التى انتبه اليها ابن سينا قبل علماء النفس المحدثين من أنصار المذهب الروحى الذين يرون أن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلا تصدر عنه واساسا تعتمد عليه أى تستلزم وجود النفس ٠ فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك ان الفلسفة الاسلامية ترجمة للفلسفة اليونانية أو حلقة منفصلة فى تاريخ الفكر الانسانى (٢) ؟ ٠

٣ - التفكير :

التفكير هو الوظيفة الأساسية للنفس الانسانية ٠ وكما أن الاحساس -كما رينا - هو قبول الصور المحسوسة فكذلك التفكير هو قبول الصور المعقولة ٠ وليس للتفكير صورة ايجابية خاصة به ٠ انما هو قوة ، أو هو لا شيء بالفعل قبل أن يقوم بوظيفته ٠ وهو لذلك مستقل عن الجسم تمام الاستقلال ٠ واذا قارنا بين موضوع الفكر وبين موضوع الحس والمخيلة وجدنا فارقا يميز بينهما وهو أن الفكر يدرك الماهية أى الصورة المجردة من أعراض

---

(٢) مدكور ، الفلسفة الاسلامية ص ١٧٢ - ١٩٤ ٠

المادة والتي لهذا السبب يمكن اطلاقها على كثيرين ، مثل الماهية الانسانية فانها تطلق على جميع الافراد المتحقق فيهم الحيوانية والنطق • وهذا هو السبب في كون المعنى المجرد الذى يدركه الفكر يسمى كليا ، اذ أنه يشمل كل الافراد المتحقق فيهم هذا المعنى • بينما الحس الظاهر والباطن يدركان الصورة الجزئية، أى الشيء كما هو ماثل فى الواقع بأعراضه الخاصة من مقدار ولون ورائحة ••• الخ ، على حين ان هذه الاعراض لا يلتفت اليها الفكر ولكنه يسقطها من اعتباره ، ويستبقى العناصر الجوهرية فى الشيء • وكون الفكر يدرك المجردات دليل على أنه أيضا مجرد ، أى مفارق للمادة وغير متحد بعضو كاتحاد القوة المبصرة بالعين • ومتى كان الفكر مفارقا كانت النفس الانسانية مفارقة كذلك ، أى مستطيعة أن توجد بذاتها ، وهذا هو أساس برهان الخلود عند ابن سينا وعند أرسطو من قبله • فالنفس الانسانية خالدة لكونها حاصلة على وجود ذاتى • ونحن نعلم أنها حاصلة على هذا الوجود الذاتى من التأمل فى موضوع الفكر الذى هو مجرد من المادة ولا يحتاج فى ادراكه الى عضو مادى (١) •

لكن الماهيات المجردة التى قلنا انها موضوع الفكر ليست موجودة فى الواقع على مثال وجودها فى الذهن ـ وهذا ما كان حدا بأفلاطون الى الاعتقاد بعالم علوى توجد فيه المعقولات التى تسمى مثلا ـ بل هى موجودة فى الواقع بالقوة وما على الفكر الا أن يحيل الموجود بالقوة الى موجود بالفعل حتى يحصل على المعقول أو المعنى المجرد (٢) • فمثلا ليست الماهية الانسانية ـ أو الانسان

---

(١) ابن سينا ، رسالة فى السعادة ص ٥ ـ ١٢ •
(٢) ابن سينا كتاب النفس ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ •

بالذات كما يقول أفلاطون ، موجودة فى الخارج على مثال وجودها فى العقل ولكنها مع ذلك موجودة على نحو ما فى الافراد الذين يشتركون فى الطبيعة الانسانية وهى فى كل منهم متحققة بأعراض مخصصة تجعل كل عرض جوهرا قائما بذاته لا يمكن الخلط بينه وبين غيره · فوظيفة الفكر او العقل ان يجرد الطبيعة أو الماهية مما يلحقها من أعراض · هذا التجريد هو فعل احدى قوتين عقليتين يقول بهما ابن سينا — كما قال أرسطو من قبل — لكى يفسر وجود الماهية فى العقل ، وهى غير موجودة فى الخارج ، هذه القوة تسمى بالعقل الفعال الذى وظيفته تجريد المعنى الكلى من الاعراض ، ويقابله قوة عقلية خرى تسمى العقل المنفعل ، لأنه يقبل الصورة المعقولة — التى جردها العقل الفعال — فيدركها كما يقبل الحس صورة المحسوس الموجودة فى الواقع فيتأثر بها ويدركها · وبغير ذلك لا يحدث ادراك · فالعقل الفعال يقوم مقام الشىء المحسوس لانه يوفر للعقل المنفعل موضوعا يلائمه ، أى مجردا من المادة ، وليس فى الخارج موضوع مجرد (١) ·

فاذا كان العقل الفعال مجرد افتراض كما يقول بعض مؤرخى الفلسفة ، فان هذا الافتراض ضرورى لتفسير حصولنا على معان مجردة ، وليس فى الطبيعة أشياء مجردة ، بل ان هذا الافتراض هو الافتراض الوحيد الذى يفسر انتقالنا من المحسوس الى المعقول ، وجميع النظريات الاخرى تجعل المحسوس من جهة والمعقول من جهة أخرى وتتعثر فى تفسير وجود المعقول فى العقل وانطباقه على المحسوس الموجود فى الخارج · ومن أمثلة ذلك نظرية أفلاطون ثم ديكارت القائل بأن المعقولات غريزية فى

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٢٣٤ — ٢٥٠ ·

النفس ، أى مخلوقة فيها من الله ، وقد تابعة فلاسفة آخرون • على حين أن غيرهم أنكر وجود المعقولات فى الذهن وقال انها مجرد صور خيالية • ولكنهم بهذا قد محوا موضوع العلم ، لان العلم قائم بالضرورة على معان مجردة وقوانين كلية ، وليس فى الواقع مثل هذه المعانى وهذه القوانين •

فنحن هنا نصادف مسألة هى من أهم مسائل الفلسفة ، بل هى أهمها جميعا ، لان مذهبنا فى الفلسفة كلها يتحـــدد بالضرورة باتخاذنا موقفا معينا فى هذه المسألة •

٤ ـ ماهية النفس وعلاقتها بالجسم :

وابن سينا متردد فى ماهية النفس بين أفلاطون وأفلوطين من جهة وبين أرسطو من جهة أخرى ، ويحاول التوفيق أحيانا بين الآراء المتعارضة فأحيانا يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى أن النفس جوهر قائم بذاته مستغن عن الجسم فى حين أن الجسم محتاج الى النفس تمام الاحتياج • فالجسم لا يتعين ولا يتحدد الا اذا اتصلت به نفس خاصة ، بينما النفس هى سواء اتصلت بالجسم أو لم تتصل به • ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ، لأنها مصدر حياته وحركته وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم • ولا أدل على ذلك من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحا من الاشباح ، فى حين أنها بالانفصال والصعود الى العالم العلوى تحيا حياة كلها بهجة وسعادة • يقول ابن سينا فى « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » : (ان جوهر النفس غير محتاج الى هذا البدن بل هو يضعف بمقارنـــة البدن ويتقوى بتعطله ، فاذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس البدن ، فاذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب

الى الانوار الالهية وأنوار الملائكة والملأ الأعلى انجذاب ابرة الى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة وحقت لـــــه الطمأنينة ، فنودى من الملأ الأعلى : (يايتها النفس المطمأنـــــه ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى) (١) • ويبرهن ابن سينا على جوهريـــــة النفس بعشرة براهين ضمنها رسالة تحمل العنوان الآتى : (رسالة فى السعادة والحجج العشر على أن النفس الانسانية جوهر) • أما الحجج العشر التى يحتج بها ابن سينا على جوهرية النفس فانها تعود كلهـــا الى أن ادراك المعنى ، المجرد وهو الملكة الخاصة بالنفس الانسانيـــة التى هى محل الحكمة ـ يستلزم جوهرا عاقلا قائما بذاته غنيا عن الجسم (٢) ، يقول ابن سينا : ((وبعد ما تقرر من هذه البراهين أنها جوهر واذ قد أوضحنا أن النفس الانسانية جوهر لا حاجة له الى الجسم فى قوامها للذات ولا استحفاظ الصورة العقلية ، ولا فى الأفعال الخاصة بها الا أنه ربما يقوم لها فى اكتساب المعقولات مقام الآلة • ثم اذا اكتسبها لم تحتج اليها البتة • وأما اذا قويت فى ذاتها فقد تبلغ من الكمال ما لا يقع لها حينئذ حاجـــة عند التعقل الى شىء جسمانى ولا قوة جسمانية بل تكره اعراض شىء منها عليها ، ويتجرد بتصريح ذاتها لاصدار فعلها ، فليس اذن فساد البدن يوجب بطلان ذاتها ولا يمتنع فعلها ••) (٣) •

ولكن ابن ســـينا يأخذ أحيانا برأى أرســـطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم وأنها حادثة بحدوثه ، ويحيل أن يكون لها وجود سابق على الجسم،فيذكر فى الشفاء : (ونقول ان النفس

---

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١١ ـ ١٢ •
(٢) ابن سينا ، رسالة فى السعادة ص ٥ ـ ١٢ •
(٣) ابن سينا ، رسالة فى السعادة ص ١٢ •

الانسانيـــة لم تكن قائمـــة مفارقة للأبدان.ثم حصـــلت فى الأبدان ... فـلا تكون قديمـــة لم تزل ويكون حدوثهـــا مع بدن ، فقد صح اذن أن لانفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها اياها فيكون البدن الحادث مملكتها وآلتها)(١) ويذكر فى النجاة : (اذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلـــة النفس ومملكة لها أحدث العلل المفارقة النفس الجزئية) (٢) .

وأحيانا أخرى يحاول ابن سينا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو فيصرح فى موضع آخر من الشفاء بأن النفس جوهر وصورة فى آن واحد ، جوهر فى حد ذاته ، وصورة من حيث صلتهـــا بالجسم (٣) .

ولكن ابن سينا فى الاشارات ــ وهو كما قلنا من الكتب التى تعبر عن رأيه الخاص ويظهر فيها استقلال شخصيته ــ يصرح بأن النفس جوهر روحانى قائم بذاته (٤) . فكأنه كان فى قرارة نفسه يميل الى مذهب أفلاطون فى النفس ، لأن أرسطو لم يعرف

الفكرة التى تعتبر النفس موجودا روحيا خالصا ، وأن الجسم الذى تحل فيه ينتمى الى العالم الخارجى الذى لا يمت اليها بصلة كالموجودات الطبيعية الاخرى . كذلك فان النفس والجسم عند أرسطو تكون وحدة كاملة طالما كان الاتصال بينهما قائما،وليست

---

(١) ابن سينا ، النفس ص ٢٢٢ ــ ٢٢٤ .

(٢) ابن سينا ، النجاة ص ١٨٦ .

(٣) ابن سينا ، النفس ص ١٨٦ .

(٤) ابن سينا ، الاشارات ص ٣٢١ ــ ٣٣٢ ، رسالة فى معرفـــة النفس الناطقة وأحوالها ص ٨ ، مبحث عن للقوى النفسانية ص ٦٧ ــ ٧٢ ، رسالة فى السعادة ص ٥ ــ ١٣ .

النفس والجسم فى هذه الوحدة الا وجهين فقط لشىء واحد ، تميز بين هذين الوجهين عين الفيلسوف · كيف يمكن أن توفق بين هذه الاراء المتعارضة التى يقول بها ابن سينا ؟ هل النفس جوهر روحانى قديم قائم بذاته مستقل عن الجسم كما هو رأى أفلاطون ؟ أم آن النفس صوره الجسم ، حادثة بحدوثه ولا وجود لها الا بوجوده كما هو الحال عند آرسطو؟يلوح أن ابن سينا يريد بحدوث النفس مجرد تعلقها بالبدن الذى أعده الله حيث يقول تعالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحى) (١) · فحين تهيأ لها البدن هبطت اليه وتعلقت به ، وهذا التعلق هو الحادث بينما النفس ذاتها قديمة قدم الألوهية ذاتها لانها فاضت منها على هذا القالب الترابى الذى أعدت الله لها وهيآه لقبولها ·

النفس اذن عند ابن سينا جوهر روحانى واحد ، ولكن لهذا الجوهر قوتان فى الانسان العاقل : قوة عاملة تتجه نحو البدن وتسوسه وتدبره وترشده فى عملة ويسميها ابن سينا العقل العملى (٢) ، وتذكرنا هذه القوة بالعقل العقلى عند كنط الذى هو أساس الاخلاق باعتبارها مبادىء مرشدة للعمل ، ونحكم بمقتضاها على قيمة العمل الخلقية · وابن سيبا يبنى الاخلاق أيضا على هذا العقل العملى فيقول فى النجاة (وانما كانت الاخلاق عبد التحقيق لهذه القوة) (٣) · بل ان هذا العقل العملى هو الذى يستنبط لواجب (ان النفس الانسانية،التى لها أن تعقل ، جوهر له قوى وكمالات ، فمن قواها مالها بحسب حاجتها

---

(١) آية ٢٩ سورة الحجر ١٥ ·
(٢) ابن سينا ، النفس ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩ · الاشارات ص ٣٦٣ ·
(٣) ابن سينا ، النجاة ص ١٥٤ ·

الى تدبير البدن وهى القوة التى تختص باسم العقل العملى ، وهى التى تستنبط الواجب (٤) ونحن نعرف أن فكرة (الواجب) من الأفكار الأساسية فى فلسفة كنط الخلقية ٠

أما القوة الأخرى فقوة عالمة ويسميها أيضا ـ كما سماها كنط من بعده ـ العقل النظرى ، وتتجه نحو المعرفة النظرية البحتة ، أعنى أنها متجهة نحو المبادىء العالية ٠ يقول ابن سينا فى النجاة : (فهى قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فان كانت مجردة بذاتها فذاك، وان لم تكن فانها تصيرهامجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء) (١) ٠ ويقول فى موضع آخر من النجاة : ، وكأن للنفس منا وجهين : وجه الى البدن ووجه الى المبادىء العالية ٠٠ (٢) ٠

نخلص من ذلك الى أن علاقة النفس بالجسم عند ابن سينا هى علاقة تدبير وارشاد وقيادة الى ما ينبغى أن يكون عليه حال البدن ٠

٥ ـ خلود النفس :

اذا كانت علاقة النفس بالجسم علاقة تدبير وتصرف وقيادة كان جوهر النفس أقوى من جوهر الجسم ، واذا كان الجسم فى هذه العلاقة تابعا للنفس منفصلا عنها ، وهو مع ذلك باق موجود

---

(٤) ابن سينا الاشارات ص ٣٦٣ ٠

(١) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٥ ٠

بعد الموت ، وكان من الأولى أن لا يبطل وجود النفس بمفارقة البدن ، بل تبقى النفس ببقاء خالقها . يدل على ذلك أيضا أن الجسم فى حالة النوم تتعطل عنه الحواس والادراكات ويصبح كالجسم الميت ، ومع ذلك نجد الانسان فى نومه يرى الأشياء ويسمعها ويدرك الغيب فى المنامات الصادقة مما يدل على أن النفس غير محتاجة الى هذا البدن ، بل هى تضف بوجودها فيه وتتقوى بفقدها له ، فاذا انحل الجسم وتلف تخلصت النفس من ربقة الجسم وصعدت الى بارئها (٣) كما قال تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » (١) .

فالنفس لا تنتمى الى عالم الكون والفساد وانما تنتمى الى عالم الملكوت حيث لا كون ولا فساد . ومن ثم فهى بسيطة وليست مركبة بأى معنى من معانى التركيب ، ولا تتركب من الاجزاء ، ولا تتركب من جنس وفصل ، ولا من مادة وصورة . وما دامت النفس بسيطة فهى لا تقبل الفساد ، لان الفساد معناه انحلال التركيب (٢) .

ان أثر فيدون على ابن سينا يبدو هنا واضحا وجليا . ونحن نعرف أن أفلاطون يفرد لمسألة خلود النفس محاورة فيدون ، يجرى الحديث على لسان سقراط الذى يبدأ المحاورة ببيان أن الفيلسوف الحق لا يخاف الموت وانما يرحب به،ومع هذا الترحاب فان الانتحار فعل غير مشروع ، وعلى الانسان أن ينتظر حتى يقبضه الله ، فان علاقة الله بانسان تشبه علاقة الراعى بغنمه ،

---

(٢) المرجع السابق ص ١٦٤ ــ ١٦٥ .
(٣) ابن سينا ، رسالة فى معرفةالنفس الناطقة وأحوالها ص ١١ ــ ١٢ .

ولاشك أن الراعي يغضب لو أن واحدة من غنمه تحررت من خط سير القطيع وانحرفت عنه . ويبدو سقراط في المحاورة الأفلاطونية غير مهموم من الموت الذى حكم به عليه ، لأنه ذاهب الى ملاقاة آلهة خيرة عاقلة حكيمة فى العالم الاخر . وما الموت الا انفصال النفس عن البدن أو خلاص النفس من البدن أو بعبارة أخرى هو تحقيق استقلال النفس . وغاية الفيلسوف فى هذه الحياة هي ان يحقق للنفس هذا الاستقلال وهذا الخلاص وفى التعقل المحض يتحقق للناس الاستقلال والخلاص من الجسد الى حد كبير فى هذه الحياة (١) .

أما فكرة البساطة التى نجدها عند ابن سينا فقد استخدمها أفلاطون أيضا من قبله فى التدليل على خلود النفس . النفس بسيطة عند أفلاطون لأنها تدرك المثل ، والمثل بسيطة ، والبسيط لا ينحل ، انما الذى ينحل هو المركب ، فلا بد وأن تكون النفس التى تدرك البسيط هى نفسها بسيطة ، والا لما استطاعت ادراك المثل . يجب أن تكون النفس التى تعقل المثل شبيهة بها لأن « الشبيه يدرك الشبيه » على حسب القول القديم المشهور (١) .

كذلك لا تنتمى النفس الى هذا العالم المحسوس فى رأى أفلاطون . يدل ذلك أن النفس حينما تعتمد على الحواس فى عملية الادراك الحسى لشق طريقها فى الكشف عن حقيقة هذا العالم المحسوس فانها كثيرا ما تضل الطريق ويختلط عليها الأمر . ولكن عندما تعتمد على قوتها العاقلة وتتجه الى موضوعات بطبيعتها ثابتة وبسيطة وكاملة فانها تجد طريقها الى هذه الحقائق من غير عناء ، وذلك يدل فى حد ذاته على أن النفس تنتمى الى عالم غير

---

(3) Plato, **Phaedo.** 61, 64

(1) **Phaedo** 86-101.

العالم المحسوس ، وأنها تشعر ازاء هذا العالم غير المحسوس بأنها ليست غريبة ، ومن هنا كان اطمئنانها (١) ٠

هذه الأفكار الثلاثة الهامة التى ضمنها أفلاطون محـــاورة فيدون حيث يتناول مسألة خلود النفس من ربقة البدن وفكرة بساطة النفس وفكرة انتماء النفس الى عالم المثل والذى يسميه ابن سينا عالم الملكوت ، نقول ان هذه الأفكار قد تأثر بها ابن سينا الى أبعد حد كما رأينا ، ونفذت الى فلسفته ، وأصبحت مع غيرها من الأفكار الأفلاطونية تمثل تيارا أفلاطونيا يمكن تتبعه فى الفلسفة السينوية (٢) ٠

(1) **Phaedo,** 74-80.
(2) **Phaedrus,** 250.
Taylor, **Plato. The Man and His Work,** PP. T 183-208.
Bertrand Russell, **History of Western Philosophy.** .P. 154.
Garder. L., La **Pensee Religieuse d'Aricenne.** P. 23
Paris 1931 Mlle Goichon **Ibn sina (Avicenne) Livre de Directives et Remarques.** PP. 26-39 Paris 1951.

الفصـــل التاســـع

القصـــيدة العينيــة فى النفس

١ ـ نص القصـــيدة .

٢ ـ الشك فى صحة نسبة القصيدة العينية الى ابن سينا .

٣ ـ تحليل القصيدة العينية .

الفصـــل التاســـع

القصـيدة العينيــة في النفس

١ ـ نص القصيدة (١) :

١ هبطت اليـك من المحـل الأرفــع
ورقـــاء ذات تعـــزز وتمنــــع
محجوبـــة عن كـــل مقلـــة عارف
وهي التي ســـفرت ولـم تتبرقـــع
وصـــلت على كـــره اليك وربمـــا
كرهت فراقـــك وهي ذات تفجـــع
أنفت ومـــا ألفت (٢) فلمـا واصلت
أنست (٣) مجـــاورة الخراب البلقع

---

(١) نظم شوقي على منوال العينية قصيدته في النفس ومطلعها :

ضمني قناعك يا سعاد أو ارفعي   هذي المحاسن ما خلقت لبرقع

كما نشر الأستاذ عادل الغضبان في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا قصيدته التي سماها بالعينية ومطلعها :

ورقاء ياصنو الملائك رجعي   نغم الهوى ويحمد ربك فاسجعي

(٢) في كتاب الكشف والبيان في علم معرفة الانسان ، مخطوطة القاهرة برقم ٢٤١٥ و « سكنت » وكذلك في « النهج المستقيم » مخطوطة القاهرة رقم ٣٤٦٣ ج وكذلك في مقدمة الدكتور سليمان دنيا لكتاب الاشارات والتنبيهات ص ١٤٧ ، وفي ديوان ابن سينا الذى نشره الدكتور حسين على محفوظ بطهران عام ١٩٥٧ « أنست » أنظر الديوان ص ١٩ .

(٣) ديوان ابن سينا « ألفت » وأيضا عند الدكتور سليمان دنيا ، وفي النهج المستقيم « كرهت » .

٥ وأظنهـــا نسيت عهـــودا بالحمـى
ومنـــــازلا بفراقهـــــا لم تقنـــع
حتى اذا اتصلت بهـــاء هبوطهـــــا
فى ميم مركزهـــا بذات الأجـــرع
علقت بها ثـــاء الثقيل فأصـــبحت
بين المعـــالم والطلـــول الخضـــع
تبكى اذا ذكـــرت عهودا (١) بالحمى
بمدامـــع تهمـــى ولـــم تقطـــع
وتظل ساجعة (٢) على الدمـــن التى
درست بتكـــرار الريـــاح الأربـــع
١٠ اذا عاقهـــا الشرك الكثيف وصدها
قفص عـــن الأوج الفســـيح المربـــع
حتى اذا قرب المسير الى (٣) الحمى
ودنـــا الرحيل الى الفضـــاء الأوسع
وغـــدت مفارقـــة (٤) لكـــل مخلف
عنهـــا حليف الترب غـــير مشيع
هجعت (٥) وقد كشف الغطاء فأبصرت
مـــا ليس يدرك بالعيون الهجـــع

---

(١) ديوان ابن سينا « جوارا » .

(٢) ديوان ابن سينا الكشف والبيان ، النهج المستقيم « ساجمة » وسليمان دنيا « ساجحة » .

(٣) ديوان ابن سينا ، سليما دنيا « من » .

(٤) سليمان دنيا « محالفة » .

(٥) ديوان ابن سينا « سجعت » وكذلك مقدمة سليمان دنيا .

وغـــدت تغرد فـوق ذروة شـــاهق
والعلم يرفـع كـل من لـم يرفـع (١)

١٥ (٢) فلأى شىء أهبطت من شـامخ (٣)
عـــال الى قعر الحضيض الأوضـــع

ان كـــان أرسلها (٣) الإله لحكمـة
طويت عـن الفـذ اللبيب الأروع

فهبوطهـــا ان كـان ضربـة لازب
لتكون سـامعة بمـــا لم تسـمع

وتعـود عالمـــة بكـل حقيقـة (٤)
فى العـــالمين فخرقهـــا لـم يرقـع

وهى التى قطـع الزمـان طريقهـا
حتى لقد غربت بغير (٥) المطلع

٢٠ فكأنـــا بـــرق تألـــق بالحمى
ثـم انطـــوى فكأنـــه لـم يلمـــع

●★●

---

(١) ديوان ابن سينا « سام الى قعر الحضيض الأوضع » .
(٢) ... (٢) غير موجود فى ديوان ابن سينا .
(٣) الدكتور البير نادر ، النفس البشرية ص ١١٤ « اهبطها » .
(٤) راجع الدكتور حسين محفوظ فى ديوان ابن سينا كلمة « خفية » واثبت فى الهامش كلمة « حقيقة » .
(٥) ديوان ابن سينا (بعين) .

٢ ـ الشك فى صحة نسبة القصيدة العينية الى ابن سينا :

لا يشك احد من المؤرخين فى أن ابن سينا نظم الشعر (١) ، وأن له ديوانا نشره الدكتور حسين محفوظ بمناسبة انعقـــاد مؤتمر المستشرقين الدولى الرابع والعشرين بمدينـــة ميونخ فى فى ألمانيا فى صيف عام ١٩٥٧ (٢) . ولكن الأستاذ أحمد أمين يشك فى صحة نسبة القصيدة العينية لابن سينا ، بل ويقطع بأنها ليست من نظمه ، لأنها تفوق بقية أشعاره وأراجيزه ، ويحمل على لغة ابن سينا فى الشعر والفلسفة فيقول : اشتهرت هذه العينية بأنها لابن سينا ، والناقد الادبى يقطع بأنها ليست له ، لانه اذا تذوق ما لابن سينا من شعر وأراجيز وتذوق هذه العينية يرى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا ، فابن سينا غامض اللفظ فى شعره وفلسفته ، سمج التعبير ، يعتمد فى لغته على المعاجم ، وهى وان دلت على المعنى الصحيح للكلمات فان وراءها ذوقا يميز بين جيدها ورديئها وما يحسن استعماله وما لا يحسن ، وأبن ســـينا أبعد عن ذلك سواء فى فلسفته أو شعره أو قصصـــه . فهـــذه القصيدة فى نظرنا أشبه ماتكون بشعر أبن الشـــبل البغدادى صاحب قصيدة :

بربك أيها الفلك المدار ... أقصد ذا المسير أم اضطرار

وهى الى تعبيره أقرب ، ولذلك نسبها بعضهم اليه . وقد كان جميل الشعر حسن السبك للألفاظ دقيق الاختيار (٣) » .

---

(١) أنظر طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعه ص ٤٤٦ ـ ٤٥٨ ، وفيات الأعيان لابن خلكان المجلد الثانى ص ١٦٠ .

(٢) أنظر ديوان ابن سينا ـ حققه وأخرجه الدكتور حســين محفوظ ، طهران ١٥٧ .

(٣) أحمد أمين ، عينية ابن سينا . مجلة الثقافة ص ٢٣ ، العدد ٦٩١ ، مارس ١٩٥٢ السنة الرابعة عشر ، عدد خاص ، ابن سينا فى عيده الألفى .

ولكن هذا الحكم القاطع الذى ذهب اليه الأستاذ أحمد أمين لا يثبت للنقد لأن الناقد الادبى اذا تذوق شعر ابن سينا وتذوق العينية ورأى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا فلم « يقطع » بأن العينية ليست لابن سينا ؟ بل ان الناقد الأدبى كثيرا ما يجد تفاوتا بين أبيات القصيدة الواحدة ، ويقع على بيت واحد من القصيدة يعتبره قمة الابداع الفنى التى وصل اليها الشاعر . ومن هنا جاءت عبارة (بيت القصيد) للدلالة على هذا الموقف النقدى ، وهى عبارة أصبحت من الأمثال المألوفة بيننا .

ثم اننا قد لاحظنا عند عرضنا لبراهين ابن سينا على وجود النفس أن لغة ابن سينا قد بلغت حدا من الاعجاز لم يعهد من قبل فى الكتابات الفلسفية ، فآثرنا أن نعرض لهذه البراهين بنص عبارة ابن سينا لا لنظهر للقارىء ما فى براهين ابن سـينا على وجود النفس من دقة واحكام وأصالة فحسب بل ليتبين القارىء ما فى لغة ابن سينا من رقة وجمال . فان كانت لغة ابن سينا قد امتازت وهو يبرهن على وجـود النفس ، فليس من الغريب أن يمتاز شعره وهو ينظم عينيته فى النفس . الواقع أن ابن سينا كلما يطرق موضوع النفس ترق عبارته ويسمو تعبيره وتمتاز لغته فى النظم والنثر جميعا . ولعل السبب فى ذلك هو شعور ابن سينا العميق بأنه أمام موضوع من أرق موضوعات الفلسفة وأشرفها وأسماها وأقربها الى نفسه .

انه لمن الصعب علينا كفلاسفة أن نقبل وصف الاستاذ أحمد أمين لاسلوب ابن سينا بالسماجة ، ووصف الدكتور شوقى ضيف لاسلوب ابن سـينا بالتحجر والجمود ، يقـول الدكتـور ضيف فى وصف أسلوب ابن سينا « فبدأ اسلوبـه متجمدا وبـدأ فى كثير من جوانبه كأنه الصخر الصلد ، يمسكه منطق يشيـع فيه الجفاف ، فلا نضرة ولا حياة ، وانما القضاء المنطقية الصماء

التى لا تعنى الا باللب ولب اللب (١) » ، ويقول الدكتور شوقى ضيف أيضا : (واقرأ فى ابن سينا فستجد أسلوبا غير صاف ولا مروق ؛ وستجد المنطق يحول العبارة الى ما يشبه الحجارة ؛ وستجدك فى كثير من الاحيان لا تستطيع أن تسير معه إلا مع جمع شديد للذهن ، وتنبه يقظ واع للعقل ، ومع عفو كثير عن طريق نحت العبارات وما ينتخب لها من ألفاظ) (٢) .

ولقد كفانا الدكتور شوقى ضيف مؤونة الرد على تحامله وتحامل الاستاذ أحمد أمين على أسلوب ابن سينا ، لان عباراته تحمل فى طياتها الاجابة على هذا التحامل ، فأسلوب ابن سينا كما يقول الدكتور شوقى ضيف ينفذ الى اللب ولب اللب كما أنه يستلزم تيقظا واعيا للذهن . وربما كان هذا النفاذ الى اللب والتنبه اليقظ الواعى للعقل هما الدعامتان الاساسيتان المميزتان للاسلوب الفلسفى . ان الفلسفة ليست بحاجة الى رشاقة فى اللفظ ولا الى أسلوب صاف مروق ، ولكنها بحاجة الى الدقة ، ودقة أسلوب ابن سينا لم تغب حتى عن عين ناقد أدبى كالدكتور شوقى ضيف .

أما الفلاسفة فقد شهدوا بدقة أسلوب ابن سينا وجماله أيضا ، وهم أقدر على تلك الشهادة من نقاد الادب من غير شك . ويكفينا فى هذا المقام شهادة من لا ترد لهم شهادة ، فقد شهد له الدكتور مدكور بوضوح أسلوبه وسموه وامتيازه وجماله فقال : (واذا كان الغزالى يعد من أوضح كبار مفكرى الاسلام أسلوبا فانه لا

---

(١) الدكتور شوقى ضيف ، لغة ابن سينا ، مجلة الثقافة ص ٤٠ - ٤٣ ، عدد خاص رقم ٦٩١ مارس ١٩٥٢ .

(٢) المرجع السابق .

يمتاز فى هذا على ابن سينا كثيرا (١) ، ويقول الدكتور مدكور أيضا (وقد يروى فيلسوفنا (يقصد ابن سينا) احيانا فيما يكتب، ويحفل بما ينشىء فينتهى الى اسلوب سام ممتاز فيه روعة وجمال، وخير شاهد على ذلك (كتاب الاشارات والتنبيهات) ، وخاصة الأنماط الثلاثة الاخيرة منه ، ففيها تنبيهات وخواتيم يجد المرء لذة فى أن يقرأها غير مرة . وقد يتأنى فيسجع ويعنى نوعنا بالصناعة اللفظية ، على نحو ما يلحظ فى (رسالة الطير) و (رسالة القدر (٢) . ويذكر الدكتور مدكور أن أسلوب (كتاب الشفاء) يدل دلالة واضحه على تمكن مؤلفه من العربية وقدرته على أن يؤدى بها أدق الافكار وأعقدها) (٣) .

أما نسبة العينية لابن الشبل البغدادى (٤) فخطا وقع فيه الاستاذ أحمد أمين وقلب للحقيقة ، لان المؤرخين لا ينسبون العينة الى ابن الشبل ولكنهم ــ على عكس ما يقول الاستاذ أحمد أمين ــ ينسبون قصدة ابن الشبل المشهورة الى ابن سينا . فابن أبى أصيبعة يذكر أن ابن الشبل البغدادى كان (حكيما فيلسوفا

---

(١) الدكتور مدكور فى مقدمة لكتاب الشفاء ص ١٣ ، المنطق ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١١ ــ ١٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٤ .

(٤) هو محمد بن الحسن بن عبد الله بن أحمد بن يوسف بن الشبل البغدادى أبو على ، شاعر مشور من أهل بغداد ، امتاز بالحكمة والفلسفة والعلم بصناعنة الطب ، اتهم لبعض شعره فى عقيدته مات ببغداد عام ٤٧٣ هـ ، عام ٤٧٣ هـ ، انظر جريدة القصر وجريدة العصر ص ٢٤٧ القسم العراقى الجزء الثانى تحليق محمد بهجه الأثرى ، المجمع العلمى العراقى ، ١٩٦٤ م ، ابن أبى أصيبعة طبقات الأطباء ص ٣٣٣ ــ ٣٤٠ ، والصفدى ، كتاب الوافى بالوفيات ج ٣ ص ١٣ ، ابن شاكر ، فوات الوفيات ، ج ٢ ص ٣٩٣ ، السمعانى ، كتاب الأنساب ص ٣٣٩ .

ومتكلما فاضلا ، وأديبا بارعا ، وشاعرا مجيدا وهذه القصيدة من جيد شعره ، وهي تدل على قوة اطلاع في العلوم الحكمية والأسرار الالهية • وبعض الناس ينسبها الى ابن سينا ، وليست له وهي هذه :

بربك أيها الفلك المدار أقصد ذا المسير أم اضطرار(١)

ثم يمضي ابن أبي أصيبعة في ذكر بقية القصيدة ، كما يذكر له قصائد أخرى من أهمها وأشهرها أيضا القصيدة التي يرثي فيها ابن الشبل أخاه أحمد ومطلعها :

غاية الحزن والسرور انقضا ما لحي من بعد ميت بقاء(٢)

وقد نسب المؤرخون أيضا هذه القصيدة الى أبي العلاء المعري ، يقول الصفدي : (كثير من الناس ينسب هذه القصيدة لابي العلاء المعري ، وهو معذور لانها من نفسه ، وانما هذه لابن الشبل يرثي بها أخاه أحمد) (٣) •

فاشهر قصائد ابن الشبل قد نسبت الى غيره ، نسبت واحدة الى أبي العلاء ونسبت الاخرى الى ابن سينا • وهذه النسبة في حد ذاتها ــ بصرف النظر عن الخطأ الذي وقع فيه المؤرخون ــ تبين لنا مكانة ابن سينا ومنزلته في الشعر عند المؤرخين والنقاد ، وهي منزلة لا يشك أحد معها عن صدور العينية عن ابن سينا •

رأينا أن النقد الادبي لعينية ابن سينا هو السبب الذي دعا الاستاذ أحمد أمين الى الشك في صحة نسبة القصيدة لابن سينا ،

(١) طبقات الأطباء ص ٢٣٣ •

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٥ •

(٣) الوافي بالوفيات ج ٣ ص ١٣ •

وهو سبب غير كاف في نظرنا لانه لا يستند على أساس سليم كما قدمنا · أما الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى فيذهب الى أن التحليل الفلسفي للقصيدة يدعونا الى الشك في صحة نسبتها الى ابن سينا ، لان الافكار الفلسفية التى تضمنتها القصيدة لا تتفق ومذهب ابن سينا العام فى النفس · وأهم هذه الافكار الفلسفية هى فكرة حدوث النفس حادثه بحدوث الجسم ولا توجد الا بوجوده، بينما يستهل ابن سينا العينية بقوله :

هبطت اليه من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

وهو مطلع يوحى بأن للنفس حياة سابقة ووجود سابق على وجود الجسم ، وأنها كانت تعيش فى العالم العلوى وتحيا حياة كلها بهجة وسعادة ثم هبطت الى الجسم وتلبست بالجسد ، كارهة لمفارقة العالم العلوى والهبوط الى العالم السفلى · يتسائل الدكتور الاهوانى هل النفس موجودة قبل البدن ، ثم تهبط اليه ، كما قال (ابن سينا) فى العينية ؟ (ويجيب الدكتور الاهوانى على هذا التساؤل فيقول : (الحق أن مطلع قصيدة النفس ، الذى يقول فيه (ابن سينا) (هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ··) اما أن يكون على سبيل الرمز ، فتفسر الورقاء تفسير غير مادى ، واما أن تكون القصيدة كلها لغير ابن سينا كما شك أحمد أمين بك فى نسبتها اليه ، لعلو نظمها بالقياس الى قصائده الاخرى · واذا نحن شككنا فى أمر القصيدة العينية ، فانما يقوم شككنا على أساس آخر ، وهو مخالفة ما جاء فيها من آراء أساسية مع ما نجده فى هذه الرسالة وفى غيرها ، فالنفس ، فى هذا الكتاب ، حادثة مع حدوث البدن ، ولم تكن موجودة وجودا سابقا ثم هبطت

الى البدن ولفت جواره) (١) ٠

ولكن هذا الشك لا مبرر له في الحقيقة لان ابن سينا ــ كما بينا من قبل ــ متردد فى مسألة النفس وحدوثهـــا بين أفلاطون وأرسطو ٠ فأحيانا يأخذ برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صوره الجسم وأنها حادثة بحدوثه ، وأحيانا أخرى يأخذ برأى أفلاطون ويرى أن النفس جوهر روحانى قائم بذاته مستغن عن الجسم ، وهذا الرأى نجده كما قلنا فى كتاب الاشارات والتنبيهات)(٢)، وهو من الكتب التى تعبر عن رأيه الخاص وتظهر فيها استقلال شخصيته ، كما أن كتاب الاشارات هو آخر مؤلفات ابن سينا فى الفلسفة (٣) ٠ ٠ فكأن ابن سينا عاد فى آخر حياته الى مذهب أفلاطون فى النفس وآمن به فى قرارة نفســه ٠ ونحن نعلم أن أفلاطون كان يؤمن بأن للنفس حياة سابقة على هذه الحياة ، وأن النفس قبل اتصالها بالجسم كانت تعيش فى (عـــالم المثل) أو (المحل الأرفع) كمــا يقول ابن ســـينا ، أى (العرش) بالمعنى الدينى (٤) ، ثم ارتكبت النفس اثما فهبطت الى الجسم ٠

فالقصيدة العينية تعبر عن اتجاه أفلاطونى عند ابن سينا ، وهو اتجاه يبدو بوضوح فى مؤلفات ابن ســـينا التى تعبر عن مذهبه الخاص ورأيه الأخير فى الفلسفة ٠ وهذا الاتجـــــــاه

---

(١) أنظر مقدمة الدكتور الأهوانى (أحوال النفس : رسالـــة فى النفس وبقائها ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا) ص ٣٤ ٠

(٢) أنظر كتاب الاشارات ، القسم الثانى ص ٣١٧ ــ ٣٤٠ ٠

(٣) أنظر ابن أبى أصيبعة ، طبقات الاطباء ص ٤٥٧ حيث يذكر أن كتاب والاشارات والتنبيهات هو آخر ما صنفه ابن سينا فى الحكمـــة وأجود ، وانظر أيضا الاب قنواتى ، مؤلفات ابن سينا ص ٤ ٠

(٤) دواد الانطاكى ، الكحل النفيس لجلاء أعين الرئيس وهو شرح مخطوط لعينية ابن سينا ، رقم ٣١١٩ بدار الكتب المصرية ، ورقة ٨ ٠

الافلاطونى عند ابن سينا سيظهر بوضوح من تحليل القصيدة العينية .

٣ - تحليل القصيدة العينية :

يستهل ابن سينا عينية قائلا :

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

ومطلع القصيدة كما نرى يوحى بأن النفس كانت تحيا فى العالم العلوى ، وهو ما يعبر عنه ابن سينا بالمحل الارفع ، وهو فى الاصلاح الدينى بمعنى العرش (١) ، أو هو ما يسميه أفلاطون بعالم المثل . ثم هبطت النفس الينا من هذا العالم القدسى لتحبس فى هذا القفص المظلم الكثيف المباين لطبعها وهو الجسم الذى أعده الله لها حيث يقول فى كتابه الكريم (فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين) (٢) . وكما جاء فى الحديث الشريف (خلق الله جسد آدم من أديم الارض ، ثم جعله ملقى على باب الجنة أربعين سنة ، وهو الحين الذى ذكره الله تعالى فى كتابه فقال : (هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا من مذكورا) (٣) ، فلما نفخ فيه الروح جعلها لا تمر فى شيء منه الا صار لحما ودما فلما بلغت أنفه عطس ، فألهمه الله تعالى أن قال : الحمد لله ، فقال الله تعالى ، يرحمك ربك يا آدم ، فكانت هذه الرحمة من الله بمنزلة التحية والكرامة من

---

(١) دواد الانطاكى : الكحل النفيس ، ورقة ٨ ، مخطوطة القاهرة رقم ٣١١٩ م .

(٢) آية ٢٩ سورة الحجر ١٥ .

(٣) آية ١ سورة الانسان ٧٦ .

الله تعالى (١) ٠

فالله سبحانه وتعالى قد أمر الملائكة بالسجود لآدم ، كما استخلفه على الارض (٢) ، وفضله على كثير من مخلوقاته (٣) لانه نفخ فيه من روحه وأودعه تلك اللطيفة الربانية ٠

وما على الانسان الا أن يمعن النظر فى وجوده ليشاهده فى نفسه هذا السر الالهى الذى خصه الله به ٠ ولذلك قيل : من عرف نفسه عرف ربه (٤) ، كما أن الله سبحانه وتعالى قد علق نسيان النفس بنسيانه حيث يقول فى كتابه الكريم (نسوا الله فأنساهم أنفسهم) (٥) ، وهذه قرينة على أن تذكره بتذكرها ومعرفته بمعرفتها ٠

فالنفس اذن عند ابن سينا مباينة بطبيعتها الروحية الخالصة للجسم المادى الذى تحل فيه ٠ فهى لا تنتهى الى هذا العالم المادى ، وانما هبطت الى هذا العالم المادى من عالم الروح عندما تهيأ لها البدن الذى تحل فيه ، وذلك معنى التسوية فى الآية الكريمة ٠ فابن سينا يضع النفس بازاء الجسم ويعتبرها جوهرا روحيا قائما بذاته غنيا عن هذا الجسم المادى الذى حلت فيه بالنفخ ٠ فليست النفس والجسم وجهين لشىء واحد ، ومتحدين اتحادا جوهريا كما هو الحال عند أرسطو ،

---

(١) الشاه رودى ، الكشف والبيان ، ورقة ٦ ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ ٠

(٢) يقول تعالى (واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة) آية ٣٠ سورة البقرة ٢ ٠

(٣) يقول تعالى (ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) آية ٧٠ سورة الاسراء ١٧ ٠

(٤) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ٠ ص ٩٦ ٠

(٥) آية ١٩ سورة الحشر ٥٧ ٠

ولكنهما جوهران متباينان مستقلان كما هو مذهب أفلاطون ..

واذا كانت النفس مباينة بطبيعتها الروحية لهذا الجسم المادى ، وكان وصولها الى هذا القالب البدنى من المحل الأرفع حق لها أن تتعزز وأن تتمنع عن ملامسته وملابسته وممازجته ، لأن من كان عزيزا فى نفسه شريفا فى عالمه فجدير به أن يتعزز وأن يتمنع عن ملابسة الأضداد وملازمة عالم الكون والفساد وما فيه من أخلاط جسمانية متباينة متعارضة ومتحللة فانية .

ويشبه ابن سينا النفس بالورقاء ، والورقاء هى الحمامة الرمادية اللون . وقد اختلف شراح العينية حول هذا التشبيه ، فيذكر داود الأنطاكى أن ابن سينا « اختار الحمامة لوصف النفس البشرية دون غيرها ، وما فى الغير من الأشرفية كالباشق والغزوق والبازى ، اما لكونه عليه السلام أكثر من وصف الحمام باللطايف المطلوبة فى النفس ، كوصفهن بالأوانس ، وأن الهوى اذا خفقه الجناح رق وصفا ، والحمام دون غيره يمنع الوباء والطاعون والخدر والفالج ويطيبن رائحة الهوى فتقصده الملائكة كما هو شأن المجردات ، أو بقوله بأن أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر فيسرحن بهن حسب مرادهن ، ثم يأوين الى ظل العرش فى قناديل من الذهب ، وأن النفوس لتجردها تحب ذكاء الرائحة ، ولا أذكى من رائحة الحمام .. » (١) . أما الشاه زودى فيذكر أن ابن سينا « شبهها بالورقاء ، وهى الحمامة، لهدوئها واستئناسها بالبشر ومحافظة الود أيضا دون سائر أجناس الطير ، حتى أن الواحد من هذا النوع يغيب عن وطنه أياما بل شهورا وأعواما فاذا خلى عنه عاد الى وطنه فى أسرع من رد الطرف ، فكذلك هذه

---

(١) الكحل النفيس ، ورقة ٩ ، ١٠ .

اللطيفة الروحانية ، لأنها حمامة الدوح المقدسة التى اقتنصت من ذرى شجرة الوحدانية ... » (١) . والى هذا المعنى أيضا يذهب ابن عربى فى الشرح المنسوب اليه المسمى بالنهج المستقيم، كما يذكر أن العرب قد أكثرت من ذكر الحمام فى أشعارها وذلك خصها ابن سينا دون سائر الطير (٢) .

ومهما يكن من أمر هذه الأسباب التى ذكرها الشراح فانهم لم يلتفتوا الى أن أفلاطون نفسه كان قد شبه النفس بطائر محبوس فى قفص يتوق الى الخلاص من هذا الحبس (٣) . فتشبيه ابن سينا للنفس بالورقاء لا يختلف كثيرا عن تشبيه أفلاطون ، لأن الحمام نوع من أنواع الطير .

● ★ ●

محجوبة عن كل مقلة عارف وهى التى سفرت ولم تتبرقع

يجمع ابن سينا فى هذا البيت بين احتجاب النفس وسفورها، فهى من حيث حقيقتها وماهيتها فى ذاتها محجوبة عنا ، ولكنها سافرة وظاهرة لنا بصفاتها وأفعالها ووظائفها . فالنفس واضحة لمن يريد معرفتها بطريق البرهان ، ظاهرة من حيث أنها تلتذ وتتألم وتفرح وتحزن وتحب وتكره وتحس وتعقل ، ولكنها فى ذاتها محجوبة عنا ، لأنها السر الألهى الذى أودعه الله فينا . فالنفس كما يقول الشاه رودى « تجلت بالصفة واحتجبت بالذات » (٤) . وعلى ذلك فليست النفس فى ذاتها معلومة لنا فى نفسها خافية علينا . ويبين لنا الرازى سبب هذا الخفاء

---

(١) الكشف والبيان ، ورقة ٧ .

(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٢١ .

(3) Plato, **Phaedrus**; 250.

(٤) الكشف والبيان ، ورقة ٨ .

ذلك مثل الذات الالهية المعلومة لنا بصفاتها وأفعالها وان كانت علما مباشرا ولكننا نستدل عليها بصفاتها وافعالها ، ومثلها في ذلك مثل الذات الالهية المعلومة لنا بصفاتها وافعالها وان كانت في نفسها خافية علينا ويبين لنا الرازى سبب هذا الخفاء وامتناع علمنا بالله علما مباشرا فيقول « اعلم أنا اذا رأينا الاحتراق حاصلا في الجسم علمنا أنه لابد لذلك الاحتراق من محرق ، فذلك المحرق معلوم ، لكن علمنا بالتبع والعرض ، فانا لا نعلم في هذا الوقت أن ذلك المحرق ما هو ، بل نعلم أنه شيء ما في نفسه مجهول التعين عند العقل ، ومن لوازمه حصول هذا الاحتراق . وأيضا اذا وجدنا في أنفسنا ألما ولذة وغما وفرحا ، فهذه الماهيات معلومة علما لا بالتبع والعرض ، بل بالذات والحقيقة . فهذه المرتبة أقوى وأجل من المرتبة الأولى . وأيضا اذا أدركنا بالعين لونا وضوءا ، ثم غمضنا العين ، فانا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين ، مع أن العلم بذلك اللون المخصوص حاصل في الحالتين ، فتلك التفرقة هي المسماه بالرؤية . اذا عرفت هذا فنقول : انا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود الصانع فقد حصل النوع الأول من العلم والمعرفة ، أما النوع الثاني والثالث فهل هو ممكن الحصول ؟ قال بعضهم : هذا غير ممكن ، لأنه (أى الله سبحانه وتعالى) غير متناه ، والعقل متناه ، وادراك غير المتناهي بالمتناهي محال » (١) .

فاذا كان العقل عاجزا عن ادراك كنة الذات الالهية ، فمن الأولى أن يعجز الحس — الذى يقف عند الظاهر ولا يتخطى الى الكنه — عن مثل هذا الادراك . وكما امتنعت الذات الالهية عن أن يدرك كنهها عقل أو حس فقد امتنعت النفس الانسانية في ذاتها عن الادراك العقلي والحسي جميعا ، لأنها جوهر روحي بريء

(١) الرازى ، فخر الدين ، كتاب الأربعين في أصول الدين ، ص ٢٢٠ — ٢٢٢ .

عن المادة ، وقبس الهي فاض علينا من الجناب الأزلي القدسي ، فلا يقوى على ادراك كنهها عقل ولا حس ، ولا يلحظهـــا بصر ، ولا تنطبع في مقلة عين ، لأنها مجردة تجرد الذات الالهية التي هي مصدرها ومنبعها .

وصلت على كره اليك وربما   كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما ألفت فلما واصلت   أنست مجاورة الغراب البلقع

والمعنى في البيتين واحد ، فقد وصلت النفس الى الجســم كارهة لوصوله نافرة من مجاورته ، لكنها بعد أن أنست اليــــه كرهت فراقه وتألمت وتفجعت على هذا الفراق .

وفي هذه المعنى يقول عليه السلام « لما أراد الله عز وجل خلق آدم عليه السلام بعث ملكا الى الأرض ، ثم أمره أن يقبض قبضة منها ويرفعها اليه ، فخلق منها جسد آدم ، فلما كمل خلقه ، أمر الله تعالى النفس ، وهي الروح ، أن تدخل فيه ، فنفرت وقالت : الهي ، هو موضع ضيق حرج ، فقال : أدخلي كرهـــا وأخرجي كرها » (١) . وقال عليه السلام : « قال الله تعالى ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن ، يكره الموت وأنا أكره مساءاته ، ولا بد له منه » (٢) .

قضى على النفس اذن بالتسليم والانقياد للقضاء الالهي الذي ألزمها دخول البدن كارهة والخروج منه كارهة . دخلته كارهة لأنها كرهت مفارقة عالمهـــا العلوي الفســـيح المتلألىء بالأنوار القدسية الى عالم الظلمات الكثيف . كرهت هذا الاتصال الذي أجبرت عليه ، لأن اتصالها بالجسم المنافر لطبعها يورثها خسة

(١) الكشف والبيان ورقة ٩ .
(٢) المرجع السابق ورقة ١٠ .

المقام ويحوجها الى مجاورة البدن المتحلل الفانى الذى عبر عنه ابن سينا بالخراب البلقع ٠

لكن النفس بعد هذا الاتصال الذى كرهته أول الأمر وتعاظمت عليه وأنفت منه الفت قربها من الجسم وانست به عندما مارست من خلاله اللذات والشهوات ، فاشتدت العلاقة بينهما ، وطاب مقامها فيه ، واقامتها معه ، ومجاورتها له ٠ بل انها شغفت بمجاورته والاقامة فيه وتعلقت بتدبيره لتبلغ به أقصى مآربها من الظفر بالذات التى لا سبيل الى نيلها بدونه ، ولذلك كرهت فراقه بعد أن كانت تكره وصاله ٠

وهذا المعنى هو ما ترمز اليه قصة سلامان وآبسال (١) ٠ وأصل هذه القصة أنه كان فى الزمن القديم ملك اسمه هرمانوس ابن هرقل السوفسطيقى ، تمتد مملكته من بلاد الروم الى ساحل البحر وتضم بلاد اليونان وأرض مصر ٠ وقد رغب هذا الملك أن يكون له ولد من صلبه من غير أن يلامس النساء ٠ فكان لهما أراد بفضل تدبير أحكم حكماء مملكته الذى كافأه الملك على حسن

---

(١) يقول ابن سينا فى كتاب الاشارات والتنبيهات ، القسم الرابع ، ص ٧٨٩ ـ ٧٩٣ « ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم فى جلاليب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ٠ ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكروها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك : واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وأبسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ، وأن أبسالا مثلا ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من أهله ، ثم حل الرمز ان أطقت ٠ ويذكر نصير الدين الطوسى أن أبا عبيد الجوزجانى تلميذ ابن‌سينا وكاتبه أورد فى فهرست تصانيف ابن سينا قصة سلامان وأبسال ، انظر تسع رسائل ، ص ١٧٤ ٠

تدبيره بأن أمر ببناء هرمين أحدهما يكون حصنا لبقاء النفس كرغبة الحكيم . والآخر حصنا لحفظ الجسم وخزائن الملك كرغبة الملك،وسمى هذا الولد سلامان،وجيء له بامرأة جميلة لترضعه وتقوم على تربيته اسمها أبسال ، فلما انتهت فترة . الرضاعة أراد الملك أن يفرق بين سلامان وأبسال فجزع سلامان لشدة شغفه وتعلقه بأبسال ، فلما رأى الملك شغف ابنه وحبه لأبسال تركها معه الى سن البلوغ،فلما بلغ سلامان اشتد تعلقه بأبسال وشغفه بها ووقع فى حبها وعشقها ، فانصرف عن خدمة أبيه ومعاونته فى شؤون مملكته الى العناية بأبسال ، ونصح الملك ابنه وحذره من النساء قائلا : (اعلم يا بنى ان النسوان هن مكايد الشر ومصايده ، وما أفلح من خالطهن الا لاعتبار بهن ، أو ليحصل لنفسه خيرا منهن ولا خير فيهن ، فلا تجعل لامرأة فى قلبك مقاما ، حتى يصير سلطان عقلك مقهورا ، ونور بصرك وحياتك مغمورا . فلا أحسب هذا الا من شأن البله المغفلين . واعلم يابنى أن الطريق طريقان . طريق هو العروج من الأسفل الى الأعلى ، والثانى الانحدار من الأعلى الى الاسفل . ولنمثل لك ذلك فى عالم الحس حتى يتبين لك الصواب : اعلم أن كل أحد من جملة من هو على بابنا اذا لم يأخذ بطريق العدل والعقل هل يصير كل يوم قريب المنزلة منا ؟ كلا بل اذا أخذ بطريق العدل والعقل يصير كل يوم قريب المنزلة منا . فكذا الانسان اذا سلك طريق العقل وتصرف فى قواه البدنية التى هى أعوانه على أن يقرب من عالم النور العالى الذى يبهر كل نور ، فبعد مدة يصير قريبا منه منزلة ومن علامة ذلك أن يصير نافذ الأمر فى السفليات ، وهذه أخس هذه المنازل ، بل الوسطى منها أن يصير مشاهدا للانوار القاهرة التى تتصل على سبيل الدوام بالعالم السفلى ، والعليا منها أن يصير عالما بحقائق الموجودات متصرفا فيها على وفق العدل . والحق أقول

لك اذا أردت أن تكون لك امرأة تقبل منك ما تريد وتفعل لك ما تشتهيه ، فهلم سعيا ، فقد نفد الزاد ، وبعد المزار . وان كنت ما لكا سبيل الايمان ، طارقا طريقة الانسان فخذ نفسك عن هذه الفاجرة أبسال اذ لا حاجة لك فيها ، ولا مصلحة لك في مخالطتها ، فاجعل نفسك رجلا متحليا بحلية التجرد ، حتى أخطب لك جارية من العالـــم العلوى تزف اليك أبد الابدين ، ويرضى عنك رب العالمين) (١) :

ولكن سلامان لم يستمع الى نصح أبيه من شدة تعلقه بأبسال وحبه لها . فلما رجع سلامان اليها وذكر لها ما كان من نصح أبيه له ردت عليه قائلة : « لا يقر في سمعك قول الرجل ، فانه يريد أن يفوت عليك اللذة بمواعيد أكثرها اباطيل واجلهـــا مخاييل ، والتقدم بالأمر عزمة . وانى امرأة مأمورة بكل ما تطيب بـــه نفسك وتشتهي . فان كنت ذا عقل وحزم فاكشف للملك عن سرك بأنك لست تاركى ، ولست بتاركة لك » (٢) .

فأذعن سلامان لمشورة أبسال . فلما بلغ الملك عزم ابنه على عدم التخلى عن أبسال دعاة اليه وقال له : « فان كان لابد فاجعل حظك قسمين : أحد القسمين تشتغل بالاستفادة من الحكماء ، والثاني تأخذ لنفسك منها ما تظنه لذة (٣) فقبل سلامان من والده ذلك ، فكان يشتغل بالعلم والحكمة ، فاذا جاء وقت الرفاهيـــة واللعب هرع الى أبسال .

لكن الملك لم يرضى عن انصراف ابنه عن ملازمته ومعاونته

---

(١) تسع رسائل ص ١٦١ ــ ١٦٢ .
(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .
(٣) المرجع السابق ص ١٦٣ .

في تدبير شؤون الملك ، ففكر في التخلص من أبسال • فلما علم سلامان وابسال بالمكيدة التي يدبرها الملك هربا الى وراء بحر المغرب • واستعان الملك بما يحفظه من تعاويذ لابطال شـــهوة سلامان وشهوة أبسال ، فبقي كل واحد منهما في اشد ألم ونحس وعذاب من رؤية صاحبه وشدة الشوق اليه مع عدم القدرة على الوصول اليه • وأدرك سلامان أن هذه اللعنة قد ألمت به في غربته من غضب والده عليه ، فرجع الى باب الملك معتذرا مستغفرا ، فقال له الملك : « أعلم أيهـــا الصبي اني وان كنت أقبل عذرك لفرط شغفي بك لكني ما أحب أبسال الفاجرة ، لانك لايمكنك أن تجلس على سرير الملك وأنت مصاحبها ، لان سريرالملك يريد التوجه التام والفراغ له ، وأبسال أيضا تريد كذلك ، وكلاهما لا يجتمعان • وطريق مثالهما أن تعلق يدك من السرير ، وتعلق أبسال برجلك ، فهناك تعلم أنه لايمكنك أن تصـــعد السرير وأبسال معلقة برجلك • وكذلك أيضا لايمكنك أن تصعد سرير الافلاك بمراقاة القلب وحب أبسال معلق برجلي فكرك » (١) • ثم أمر الملك أن تتعلق أبسال برجل سلامان يوما كاملا ، فلمـــا كان الليل قذفا بأنفسهما في البحر ، فغرقت أبسال ونجا سلامان من الغرق • فحزن سلامان على غرق أبسال ، لكنه شغف بحب زهرة جميلة شغلته عن حب أبسال • فلما شفي سلامان من حب أبسال جلس على سرير الملك ، ونظر في الحكمة فانكشفت لـــه أسرارها (٢) •

هذه هي قصة سلامان وأبسال • وتأويلها أن ســـلامان هو النفس الانسانية التي فاضت من غير تعلق بالجسمانيات،وأبسال

---

(١) تسع رسائل ، ص ١٦٣ •

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٨ ــ ١٦٨ •

هى القوة البدنية الحيوانية ، التي بها تستكمل النفس ، وعشق سلامان لابسال يرمز الى ميل النفس الى اللذات البدنية وحبها لهذه اللذات وشغفها بها . وهربهما الى مـــــا وراء بحر المغرب رمز لانغماسهما فى الامور الفانية البعيدة عن الحق . امـــا تعذيبهما بالشوق والحرمان من الوصال وهما متلاقيان فيعبر عن بقاء ميل النفس مع فتور القوى البدنية عن أفعالها فى ســـن الشيخوخة والانحطاط . ورجوع سلامان الى أبيـــه يرجع الى التفطن للكمال ، والندامة على الاشتغال بالباطل . والقاء نفسيهما فى البحر يدل على تورطهما فى الهلاك . كما يرمز خلاص سلامان ونجاته من الغرق الى بقـــاء النفس بعد موت البدن وهو غرق أبسال . وشغف سلامان بالزهرة وصورتها يدل على لذته وابتهاجه بالكمالات العقلية ، وجلوسه على سرير الملك يدل على وصـــول النفس الى كمالها الحقيقى . أما الهرمان الباقيان فيرمزان الى الصورة والمادة الجسمانيتان(١) .

فقصة سلامان وأبسال تعبر ـ كما تعبر القصيدة العينية ـ عن رحلة النفس الانسانية من عالمها العلوى الى هذا العـــالم وتعلقها بالبدن وحبها للذات ثم عودتها الى موطنها الاصلى بعد أن تخلصت من الجسم وغوائله .

● ★ ●

وأظنها نسيت عهودا بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع

رأينا أن النفس فكره فراق الجسم وتتفجع عليه وتتألم منه وتقلق عليه لحرمانها من اللذات التى ألفتها بمجاورته ، وذلك رغم ما فى هذا الفراق من خلاصها من سجنها ، وخروجهـــا من الظلمات الى النور ، وعودتها الى عالمها الأصلى الفسيح السرمدى

---

(٣) تسع رسائل ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

حيث اللذة اتم واشرف واحصل لها وادوم واكمل ولكن يبدو ان استيلاء العشق عليها وميلها للهوى وحبها للشهوات ومتاع الدنيا (من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث » (١)،أنساها موطنها الأصلي ، والمنزلة الرفيعة التي كانت فيها ، وما أخذه الله عليها من عهود ومواثيق .
أما المواثيق ففي قوله تعالى (واذ أخـــذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشدهم على انفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين) (٢) . وهذه الاية تعرف باسم اية الميثاق التي يفسرها أبو القاســـم الجنيد تفسيرا يكشف لنا عن حقيقة النفس الانسانية ومعنى قدمهـــا وحدوثها ، ذلك المعنى الذى تردد فيه ابن سينا كثيرا في فلسفته .
يقول الدكتور أبو العلا عفيفي وهو يعرض لنظرية الجنيد في المحبة الالهية والتي ترتبط بنظرياته في التوحيد والفناء وحقيقة الروح الانسانية : (يرى الجنيد ان أرواح البشر امنت منذ الازل بالله وأقرت بتوحيده ، وهي لم تزل بعد في عالم الذر ، وقبل ان يخلق الله العالم والأجسام المادية التي هبطت تلك الأرواح اليها، وأن هذا هو (التوحيد) الكامل الخالص لانه صدر عن ارواح مطهرة مجردة عن أعراض البدن وآفاته ، موجودة لا بوجودهـــا الخاص ، بل بوجود الحق ذاته . وفي ذلك يقول . فقد أخبرك عز وجل (أي في آية الميثاق وهي . واذ أخذ ربـــك من بني آدم الخ) أنه خاطبهم وهم غير موجودين الا بوجوده لهم ، اذ كـــان واجدا للخليقة بغير معنى وجوده لأنفسها ، بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يجده سواه . فقد كان وحدا محيطا شاهدا عليهم ، بديا في حال فنائهم .

---

(١) آية ١٤ سورة آل عمران ٣ .
(٢) آية ١٧٢ سورة الأعراف ٧ .

وقد أنزل الله هذه الأرواح من عليائهـــا الى عالمنا هـــذا وألبسها أبدانها قصدا للبلاء والاختبار ، فشغل بعضها بأعراض الدنيا ونسي أصلة وموطنه ، وحن بعضها الى العودة الى ذلـــك الأصل وجعل غايته الوفاء بذلك الميثاق الذى آخذه الله عليه ، والرجوع الى تلك الحال التى كان عليها قبل أن يوجد فى هذا العالم فاذا تم لهذه الأرواح ما ارادت ، وحدت الله التوحيد الكامل الخالص - او ما يقاربه - وفنيت عن وجودها الزمنى وبقيت بالله وحده • وفى هذا الفناء فى الحق يتحقق معنى الحب له ، اذ الفناء عن الذات المتعينة هو عين المحبة لمن تبقى الذات حية فيه ولا تشهد سواه • فالفناء فى الحق قد تحقق ازلا - فى نظر الجنيد - اذ لم يكن فى الأزل سوى الله ، والفناء هو مطلوب الصوفية الان •

وعبارة الجنيد صريحة فى أن أرواح قديمة أزليـة قبل هبوطها الى عالم الاجساد ، حادثه زمنية بعد هبوطها،وان وجودها الآزلى كان بوجود الله ، وان فنائها الأزلى كان معناه انعدام تعينها وتشخصها • أما وجودها الزمنى فبايجاد الله اياهـــا على نحـــو آخر) (١) •

فى ضوء هذا التفسير نفهم قول ابن‌سينا أن النفس جوهر وصورة فى آن واحد ، ومحاولته التوفيق بين رأى أفلاطون فى قدم النفس ورأى أرسطو فى حدوثها • فهى جوهر قديم قائـــم بذاته مستغن عن الجسم من حيث ثبوتها ووجودها فى عالم الذر قبل هبوطها الى هذا العالم ، وهى صورة حادثة من حيث تعلقها بالجسم • فحدوث النفس عند ابن سينا هو مجرد تعلقها بالبدن وهبوطها اليه • وهى فى هذا العالم لا وجود لها الا بوجود الجسم

---

(١) أبو العلا عفيفى ، التصوف ، الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢١٧ - ٢١٨ ، القاهرة ، طبعة أولى ١٩٦٣ •

الذى هيأه الله لقبولها وعده لها (١) . فسكنت اليه وألفته وطاب مقامها فيه ، وبلغت به أقصى مآربها من اللذات ، فنسيت عالما الأصلى ومواثيقها وعهودها الأولى (ألم أعهد اليك يابنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان) (٢) . ولكن الهوى كما يقول ابن عباس اله معبود (٣) .

● ★ ●

حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها	فى ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت	بين المعـالم والطلوع الخضع

يرمز ابن سينا للكلمة بحرف من حروفها ، فالهاء رمز للهبوط من الأعلى الى الادنى ، والميم رمز للمركز أو المبدأ أو الموطن الاول الذى انفصلت منه ، والثاء رمز للثقيل ، وهو الجسم أو المركز الأخس الذى أصبحت النفس فيه بعد هبوطها ومفارقتها المركز الاعلى ، والجسم ثقيل لانه من الطين والتراب .

والكناية عن الكلمة بجزء منها أو بحرف من حروفها تجدها فى القرآن الكريم فى قوله تعالى (حم) كناية عن (الرحمن) وفى قوله تعالى (كهيعص) حيث الكاف كناية عن (الكافى) والهاء كناية عن (الهادى) والعين كناية (العالم) أو (العظيم) والصاد كناية عن (الصادق) الى غير ذلك مما يذكره ابن عباس من دلالات

---

(١) وانظر أيضا « الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا » للدكتور أبو العلا عفيفى الكتاب الذهبى ص ٣٩٩ - ٤٤٩ .

(٢) آية ٦٠ سورة ياسين ٣٦ .

(٣) الكحل النفيس ، ورقة ٩ ١ .

هذه الحروف (١) . كذلك كانت العرب تحــذف بعض حروف الكلمة فيقولون فى جابر ياجاب ، وفى حارث ياحار (٢) . وهو ما يعرف عند النحاة بالترخيم .

ويذكر دواد الإنطاكى ان ابن سينا قصد الى هذا الرمــز لسببين : الاول أن الرمز يستحث العقل على التفكير فى أمر هذه المحنة التى لحقت بالنفس من هبوطهــا من الأعلى الى الاخس ، والثانى هو ان خطورة الحكمة تستلزم ان نتلقاهــا عن طريق الرمز (٣) .

ويبدو لنا ان السبب الثانى هو الأرجح لان ابن سينا يذهب الى أن الحكماء والانبياء يجب ان يكون كلامهم رمزا حتى لا يطلع على مقاصدهم الا من نثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته . يقول ابن سينا : (المشترط على النبى ان يكون كلامة رمزا وألفاظــه ايماء وكما يذكر أفلاطون فى كتاب النواميس أن من لم يقف على معانى رموز الرسل لم ينل الملكوت الالهى . وكذلك أجلــه فلاسفة اليونان وأنبيائهم كانوا يســتعملون فى كتبهم المراميز والاشارات التى حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وســقراط وأفلاطون ، وأما أفلاطون فقد عذل أرسطو طاليس فى اذاعتــه الحكمة واظهارة العلم ، حتى قال أرسطوطاليس فانى وان عملت كذا فقد تركت فى كتبى مهاوى كثيرة لا يقف عليها الا القليــل من العلماء والعقلاء . ومتى كان يمكن النبى محمدا صلى الله عليه وسلم أن يوقف على العلم اعرابيا جافيا ، ولا سيما البشر كلهم ،

---

(١) النهج المستقيم ، ورقة ٢٢ الكشف والبيان ، ورقة ١٣ .
(٢) الكشف والبيان ، ورقة ١٣ .
(٣) الكحل النفيس ، ورقة ٢٢ .

اذ كان مبعوثا اليهم كلهم) (١) ٠

فلننظر في تأويل ابن سينا للرموز والامثال التي يضربها الله للناس على لسان نبيه ٠ يقول تعالى : (الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرةمباركةزيتونة لاشرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شيء عليم) (٢) ٠

يذهب ابن سينا في تأويل هذه الآية مذهبا غريبا فيقول : (النور اسم مشترك لمعنيين : ذاتي ، ومستعار ٠ والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر ارسطوطاليس٠والمستعار على وجهين : اما الخير واما السبب الموصل الى الخير ٠ والمعنى هنا هو القسم المستعار بكلا قسميه ٠ اعنى الله تعالى خيرا بذاته وهو سبب لكل خير ، كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي ٠ وقوله السماوات والارض عبارة عن الكل ٠ وقوله مشكاة فهو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة ، لأن المشكاة متقاربة الجدران، جيدة التهيؤ للاستضاءة،لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد ، والضوء أكثر ، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله مشبه بقابله وهو المشف ، وأفضل المشفات الهواء ، وأفضل الاهوية هي المشكاة ٠ فالرمز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور،والمصباح

---

(١) ابن سينا ، تسع رسائل ، الرسالة السادسة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وامثالهم ص ١٢٤ ــ ١٢٥ ٠

(٢) آية ٣٥ سورة النور ٢٤ ٠

هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل ، لأن النور كما هو كمال للمشف كما حد به الفلاسفة ، مخرج لـــه من القوة الى الفعل ، ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهيولانى كنسبة المصــباح الى المشكاة · وقوله فى زجاجة لما كان بين العقل الهيولانى والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر، نسبة كنسبة الذى بين المشف والمصباح، فهو الذى لا يصل فى العيان المصباح الى المشف الا بتوسط وهو المسرجة ، ويخرج من المسارج الزجاجة، لأنها من المشفات القوابل للضوء · ثم قال بعد ذلك كأنها كوكب درى ليجعلها الزجــــاج الصافى المشف لا الزجاج المتلون الذى لا يستشف ، فليس شىء من المتلونات يستشف · توقد من شجرة مباركة زيتونة يعنى به القوة الفكرية التى هى موضوعة ومادة للافعال العقلية ، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج · لا شرقية ولا غربية ، الشرق فى اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب حيث فيــــه يفقد النور · ويستار الشرق من حيث فيه النور ، والغرب من حيث يفقد فيه النور · فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه حين جعل أصـــل الكلام النور بناء عليه وقربه ثلاث ومعادنها · فالرمز بقولــــه لا شرقية ولا غربية ما أقول ان الفكرية على الاطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التى يشرق فيها النور على الاطلاق ، فهذا معنى قوله لا شرقية ، ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى يفقد فيها النور على الاطلاق ، وهذا معنى قوله ولا غربية · قوله يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، مدح القوة الفكريــــة ، ثم قال ، ولو مسها ، يعنى بالمس الاتصال والافاضة · وقوله : نار ، لما جعل النور المستعار ممثلا بالنور الحقيقى وآلاته وتوابعه ، مثل الحامل الذاتى الذى هو سبب له فى غيره بالحامل له فى العادة وهو النار ، وان لم تكن النار بذى لون فى الحقيقة ، فالعادة العامية

أنها مضيئة • فانظر كيف راعى الشرائط (١) •

هكذا يتعسف ابن سينا فى تاويل الاية فيلبسها لباسا فلسفيا أرسطوطاليسيا فأصبحت الأمثال التى يضربها الله للناس رمزا للفلسفة الأرسطية ودلالة عليها ! •

واذا كان الانبياء والحكماء يجب ان يكون كلامهم رمزا حتى لا يطلع على مقاصدهم الا اولى الالباب فقد ارتأى ابن سينا أن يحذو حذوهم ويمضى على منوالهم ، فحض النفس بالذات — وهى السر الربانى الذى أودعه الله فينا وأنزله من عالم الملكوت الى عالم الناسوت — بالقصص الرمزية مثلما بينا فى قصة سلامان وأبسال، وقصة حى بن يقظان وقصة الطير،كما خصها أيضا بهذه القصيدة التى يجنح فيها أحيانا الى الرمز •

فهذان البيتان يرمزان الى المحنة الكبرى للنفس حيث ساقها القهر الالهى من الأوج الى الحضيض ، ومن عالم الغيب الى عــالم اللشهادة ، ومن مفارقة الجميل المحبوب الى ملازمة الثقيل المكروه •

ويعبر ابن سينا عن المبدأ الأول بالمركز ، وهو المكان الذى يقصد الى الكون فيه بالذات • فمركز النفس ومكانها الذى تقصد اليه وتسكن فيه وتطمئن اليه انما يكون (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) (٢) • كما أن الاصل فى (ذات الاجرع) المكان الفسيح الجميل الملائم لاتصال الاحباب والائتناس بالاصــحاب وذلك من صفات المركز والمبدأ الاول حيث كانت النفس تنظر بعين

---

(١) ابن سينا ، تسع رسائل ، الرسالة السادسة فى اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ص ١٢٤ — ١٢٧ •

(٢) آية ٥٥ سورة القمر ٥٤ •

الحق الى مراتب الوجود ، مستوفية في ذاتها معاني الوجود كله ، فرحة بمقامها بين أبناء جنسها وخلانها من المجردات البريئة عن الكون والفساد (١) . وتلك هي السعادة القصوى .

والمراد بثاء الثقيل الجسم الحيواني الذي هو الهيكل الانساني ، وهو ثقيل لانه قد من التراب ، وهو أثقل العناصر الأربعة الاولى التي تتكون منها الاجسام عند أنبادوقليس . أما المعالم والطلول الخضع فهي مواضع الاحياء وآثارهم التي تتمايل حتى تساقط بعضها على بعض ، ثم وهنت لبعد عهد أصحابها بها وعمارتهم لها (٢) .

فعلاقة ثاء الثقيل أو علاقة النفس بالبدن اشارة الى عالم التكليف ، والتكليف سر من أسرار الالوهية لاظهار الربوبية واثبات أدلة العبودية .

تبكي اذا ذكرت عهودا بالحمى بمدامع تهمي ولا تتقطع
وتظل ساجعة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الأربع

قلنا ان الله تعالى أخذ العهود والمواثيق على النفس وهي بعد في عالم الذر ، موجودة بايجاد الله لها ، وقبل وجودها في هذا العالم وتعينها وتشخصها بتعلقها بالبدن ، فآمنت به تعالى وأقرت بتوحيده . ولكن ما أن علقت بها ثاء الثقيل ووقعت في شرك الجسم ولذاته وشهواته حتى أصابها الانكسار والخضوع لهذه اللذات والشهوات البدنية ، فشغلت النفس بلذات الجسم ومتاع الدنيا ، فنسيت عهودها ومواثيقها التي أخذها الله عليها ، وقطعتها على نفسها قبل أن تهبط الى هذا العالم . نسيت تلك

---

(١) النهج المستقيم ، ورقة ٢٣ .
(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٢٣ ، الكشف والبيان ورقة ١٦ .

العهود والمواثيق رغم الشرائع التى بعث الله بها الرسل والأنبياء ليذكرها بعالمها الأصلى ومعادها وعودتها الى بارئها ، فمن وظيفة النبى عند ابن سينا أن يدبر للناس تدبيرا يحفظ بقاء سـنته ، ويسن لهم سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه لكى يستمر الناس على معرفتهم بالله والمعاد ويجنبهم النسيان ويذكرهم بان لهم صانعا واحدا قادرا وأن طاعته حق على كل انسان ، وأن الامر له وحده ، لانه خالقهم · يسن النبى للناس أفعالا ويفرض عليهم تكريرها فى مدد متقاربة وتكون مقرونة بما يذكر بالله تعالى وبالمعاد · وهذه الأفعال هى العبادات ، فالعبادات منبهات ، والمنبهات اما حركات فهى كالصلاة ، وأما اعدام الحركات فهى الصيام ، فانه وان كان معنى عدميا الا أنه يحرك الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه الى الله · ويجب أن يخلط بذلك أمورا اخرى ان أمكن لتقوية السنة وبسطها ولمنفعة الناس فى الدنيا مثل الحج والقرابين والجهاد ، وكل ذلك ينبغى أن يكون خالصا لله · وأشرف العبادات هو ما كان خالصا لوجه الله كالصلاة · فيجب أن يسن للمصلى من الطهارة والتنظيف سننا بالغة ، فضلا عن الخشوع والخضـوع وغض النظر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب، وذلك حتى ينتفع العامة بهذه العبادات برسوخ ذكر الله تعالى فى أنفسهم، فيدوم تشبثهم بالسنن والشرائع التى هى مصدر السعادة وأصل كل سعادة لعامة الناس · فعامة الناس لا يبلغون السعادة فى هذه الدنيا الا اذا تمسكوا بالسنة والشريعة (١) ·

ولكن مع كل هذه المنبهات قد تنسى النفس أصلها وعهودها ومواثيقها ومعادها ، لكنها حين تنتبه من رقدتها وتصـحو من سكرتها وتذكر عالمها الأصلى ومواثيقها تبكى وتنهمر دموعها من

---

(١) النجاة ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧ ·

الالم والحسرة على نسيانها وعدم امتثالها للطاعات وركونها للذات ٠ تبكى وتندب حالها وحال الجسم الذى أوقع بها فى المهالك والمصاعب والمتاعب ، وتزداد هما وغما على فوات الاكتساب واليأس من الاستدراك (١) ، لأنها تعلم أن سعادتها فى معادها ومنزلتها فى الأخرة بقدر اكتسابها للفضائل وعملها للخير وامتثالها للشرائع فى هذه الدنيا ٠

حين تذكر النفس عالمها الأول وتدرك أنها قصرت فى الاكتساب وأخلدت الى اللذات تشعر بالبلاء المقيم وتسفح الدمع حسرة (على ما فرطت فى جنب الله) (٢) ٠

وتظل حزينة باكية نادمة على مقامها فى الجسم الذى وهن يعصف الرياح به مرور الزمن وتعاقب الأيام عليه ٠ ولم يعد الجسم الذى أصابه الوهن صالحا لتبلغ النفس به مآربها من اللذات ٠

فلم لا تسفح الدمع غزيرا وقد خسرت الدنيا والآخرة جميعا ، خسرت الدنيا ولذاتها عندما وهنت آلاتها التى كانت تبلغ بها اللذات ، وخسرت الآخرة عندما شغلتها لذات الدنيا عن الاكتساب والامتثال ٠

● ★ ●

اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها قفص عن الأوج الفسيح المربع

هذا البيت يذكرنا بقصة الطير عند ابن سينا حيث يقول :
(برزت طائفة تقنص فنصبوا الحبائل ، ورتبوا الشرك ، وهيأوا

---

(١) الكحل النفيس ورقة ٢٦ ـ ٢٨ ٠
(٢) آية ٥٦ سورة الزمر ٣٩ ٠

الأطعمة ، وتواروا في الحشيش ، وأنا في سرابة طير اذ لحظونا ، فصفروا مستدعين ، فأحسسنا بخصب وأصحاب ماتخــالج في صدورنا ريبة ، ولازعزعتنا عن قصدنا تهمة ، فابتدرنـــا اليهم مقبلين ، وسقطنا في خلال الشرك أجمعين ، فاذا الحلق ينضم على أعناقنا والشرك يتشبث بأجنحتنا ، والحبائل تتعلق بأرجلنا . ففزعنا الى الحركة فمازادتنا الا تعسيرا ، فاستسلمنا للهلاك . وشغل كل واحد منا ماخصه من الكرب عن الاهتمـام لأخيـــه . وأقبلنا بتبين الحيل في سبيل التخلص زمانا ، حتى أنسينا صورة أمرنا واستأنسنا بالشرك ، واطمأننا الى الأقفاص . فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك فلحظت رفقة من الطير أخرجت رؤوسهـــا واجنحتها عن الشرك ، وبرزت عن أقفاصها تطير ، وفي أرجلها بقايا الحبائل ، لا هي تؤودها فتعطيها النجاة ، ولا تبينها فتصفو لها الحياة ، فذكرتني ما كنت أنسيته ، ونغصت على ما ألفته ، فكدت أنحل تأسفا أو تنسل روحي تلهفا ، فناديتهم من وراء القفص أن اقربوا مني توقفوني على حيلة الراحة ، فقد أعنفني طول المقام . فتذكروا خدع المقتنعين فمـا زادوا الا نفـــارا ، فناشدتهم بالنحلة القديمة والصحبة المصونة والعهد المحفوظ ما أحل بقلوبهم الثقة ، ونفى عن صدورهم الريبـــة ، فوافوني حاضرين . فسألتهم عن حالهم ، فذكروا أنهم ابتلوا بما ابتليت به ، فاستيأسوا واستأنسوا بالبلوى . ثم عالجوني فنحيت الحبال عن رقبتي والشرك من اجنحتي وفتح بـــاب القفص ، وقيل لي : اغتنم النجاة . فطالبتهم بتخليص رجلي عن الحلقة فقالوا : لو قدرنا عليها لابتدرنا أولا وخلصنا أرجلنا ، وأنى يشـــفيك العليل . فنهضت عن القفص أطير ، فقيل لي : ان أماما بقاعا لن تأمن المحذور الا أن تأتي عليها قطعا ، فاقتف آثارنا ننج بـــك ونهدك سواء السبيل . فساوى بنا الطيران بين صدفي جبل الالة

فى واد معشب خصيب ، بل مجدب خريب ، حتى تختلف عنا لجنابه وجزنا جيزته ووافينا هامة الجبل ، فاذا أمامنا ثماني شواهق تنبو عن قللها اللواحظ ، فقال بعضنا لبعض : سارعوا فلن نأمن انهـا بعد أن نجوزها ناجين ، فعانقنا الشد حتى أتينا على دسـتة من شوامخها • انتهينا الى السابع ، فلما تغلغلنا تخومه قال بعضنا لبعض : هل لكم في الجمام ، فقد أوهننا التصب ، بيننا وبين الأعداء مسافة قاسية • فرأينا أن نخص للجمام من أبداننـا نصيبا ، فان الشرود على الراحة أهدى الى النجاة من الانبتات • فوقفنا على قلته فاذا جنان مخضرة الارجاء ، عامرة الاقطـار ، مثمرة الاشجار ، جارية الانهار يرى بصرك نعيمها بصورة تكاد لبهائها تشوش العقود وتستبهت الالباب ، وتسمعك ألحانا مطربة لاذاننا ، واغاني شجية ، وتشمك روائح لايدانيها المسـك السرى ولا العنبر الطرى • فأكلنا من ثماره وشربنا من انهاره ، ومكثنا به ريثما أطرحنا الاعياء • فقال بعضنا لبعض : سارعوا فلا منخدعة كالامن ، ولا منجاة كالاحتياط ، ولا حصن أمنع من اساءة الظنون ، وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة على شفا غفلة وورائنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ويتفقدون مقامنـا • فهلموا نبرح ونهجر هذه البقعة وان طاب الثواء بها فلا طيب كالسلامة ، وأجمعنا على الرحلة ، وانفصلنا عن الناحية ، وحللنا بالثامن منها ، فاذا شامخ حاض رأسه في عنان السماء تسكن جوانبـه طيور لم ألق أعذب ألحانا وأحسن ألوانا وأظرف صورا وأطيب معاشرة منها • ولما حللنا في جوارها عرفنا من احسانها وتلطفها وايناسها ما تغمدتنا به وايادى لن نفى بقضاء أهونها وان قصرنا عليه مدة عمرنا ، بل استمددنا اليه اضعافا • ولما تقرر بيننـا وبينها الانبساط أوقفناها على ما ألم بنا ، فأظهرت المساهمة فى الاهتمام • وذكرت أن وراء هذا الجبل مدينة يتبوأها الملك

الاعظم • وأى مظلوم استعداه وتوكل عليه كشف عنه الضراء بقوته ومعونته • فأظمأنا الى اشارتها وتيممنا مدينة الملك حتى حللنا بفنائه منتظرين لاذنه ، فخرج الامر باذن الواردين،فأدخلنا قصره فاذا نحن بصحن لا يتضمن وصف رحبه ، فلما عبرنا رفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق ، استضقنا لديه الاول ، بل استصغرناه ، حتى وصلنا الى حجرة الملك • فلما رفع لنا الحجاب، لحظت الملك فى جماله مقلتنا ، علقت به افئدتنا ودهشنا دهشا عاقنا عن الشكوى فوقف على ماغشينا ، فرد علينا الثبات بتلطفه، حتى اجترأنا على مكالمته ، وعبرنا بين يديه عن قصتنا • فقال : لن يقدر على حل الحبائل عن أرجلكم الا عاقدوها بها ، وانى منفذ اليهم رسولا يسومهم ارضاءكم واماطـــة الشرك عنكم • فانصرفوا مغبوطين • وهو ذا نحن فى الطريق مع الرســـــول واخوانى متشبثون بى يطلبون منى حكاية بهاء الملك بين أيديهم • وسأصفهوصفا موجزا وافرا فأقول :

انه الملك الذى مهما حصلت فى خاطرك جمالا لا يمازجه قبح ، وكمالا لا يشوبه نقص صادقته مستوفيا لديه•وكل كمال بالحقيقة حاصل له ، وكل نقص ولو بالمجاز منفى عنه كلـــه ، لحسنة وجه ، ولجودة يد ، من خدمة فقد اغتنم السعادة القصوى ، ومن صرمة فقدخسر الآخرة والدنيا) (١) •

حرصنا على أن نسوق قصة الطير بنص عبارة ابن سينا لنبين أن لغة ابن سينا فى هذه القصة وفى القصيدة العينية واحدة :

---

(١) ابن سينا ، رسالة الطير ، ٤٣ ــ ٤٧ ، حققها ونشرها مهرن
أنظر رسائل الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله ابن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية طبعة لندن ، ١٨٩٩ •

فالالفاظ التى يستخدمها فى العينية تتردد بعينها فىهذه القصة، والامثلة على ذلك كثيرة :

مر بنا فى القصة قوله : (فنصبوا الحبائل ورتبو الشرك)، (حتى أنسينا صورة آمرنا ، وأستأنسنا بالشرك) ، (فذكرتنى ما كنت أنسيته ، ونغضت على ما ألفته)،(واطمأنا الى الاقفاص)، (فاذا شامخ خاض رأسه فى عنان السماء) .

والشرك والنسيان والائتناس والتذكر والالفـــة والقفص والشموخ كلها ألفاظ تتردد فى القصيدة العينية حيث يقول :

أنت ومـا ألفت فلمـــا واصلت
آنســـت مجـاورة الخراب البلقع
وأظنهـــا نسيت عهـــودا بالحمى
ومنـــازلا بفراقهـــا لـــم تقنـــع
تبكـى اذا ذكـــرت عهـودا بالحمى
بمدامـــع تهمـــى ولم تتقطـــع
اذ عافهـــا الشرك الكثيف وصدها
قفص عن الأوج الفســيح المربـــع
فـلأى شىء أهبطت مـــن شامــــخ
الى قعـــر الحضـيض الأوضـــع

هذا التطابق فى اللفظ والقصد بين قصة الطير والعينيـــة يبدد كل شك أثير حول صحة نسبة العينية الى ابن سينا . فالقصة والقصيدة ترمزان الى رحلة النفس وهبوطها من الســـماء الى الأرض ، ومحنتها الكبرى ووقوعها فى الشرك الذى نصبه القدر لها ، وحبسها فى هذا الجسم أو القفص الضيق المباين لطبعها ، ثم محاولتها الخلاص من هذا الحبس وعودتها الى عالمها الاصلى . وهذا المعنى هو ما عبر عنه أفلاطون فى محاورة فيدون ومحاورة فيدروس .

رأينا أن ابن سينا شبه النفس بالحمامة فى مطلع القصيدة ، وهو فى هذا البيت الذى نحن بصدده وفى قصة الطير التى عرضنا لها يشبه البدن ولذاته بالشرك الذى امتدت حبائله واختفت غوائله فوقعت فيه النفس ، وأصبح الجسد بمثابة القفص الذى حبست فيه عن التحليق فى عالمها الفسيح فتشبيه النفس بالحمامة فى مطلع القصيدة ثم تشبيه الجسم بالقفص فى هذا البيت وفى قصة الطير يؤدى الى اتساق المعنى وانتظام الدلالة فى نسق واحد ·

● ★ ●

حتى اذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع
وغدت مفارقة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مشيع

ويشير ابن سينا فى هذين البيتين الى قرب انتهاء الأجل بالموت ثم حصول الموت بالفعل ، ومفارقة النفس للجسم ، وخلاصها منه ، وخروجها عنه ، وعودتها الى العالم الفسيح الذى جاءت منه ، تاركة وراءها البدن فى تربته ، غير آسفة على فراقه ، ولا مودعة له · وكيف تودعه أو تشيعه وقد أصبح خرابا وانتهى الى التراب ، وتعطلت ادراكاته وانحلت أجزاؤه · والنفس فرحة بنجاتها وخلاصها من الجسم ، غير آسفة على فراقه الا أن ابن سينا مع ذلك يصف غدوها بما ينبىء عن الجوى والألم والحزن على فراق هذا الجسم الذى ألفته · فهى فرحة بنجاتها وخلاصها ولكنها حزينة على الرحيل والفراق · ولا شك أن للرحيل آلاما ، وللفراق أحزانا ، وللموت سكرات توجبها شدة الاشتياق الى هذا البدن الذي حلت فيه زمنا وسكنت فيه أمدا · ولكن يخفف من آلام الرحيل وأحزان الفراق انحطاط القوى ووهن التركيب ·

يصف الشاه رودى أحوال النـــاس فى الموت فيقول : (ان أحوال الناس فى الموت تختلف وذلك لاختلاف مطالبهم وجواهـــر هممهم ، فمنهم عام ، وخاص وخاص الخاص .... فاما العام الذى هو همه الدنيا ، حريص على جمع المال من حله وغير حله ، يفتخر بكثرة ماله وبيته به على امثاله ، وهو الذى يشق عليـــه الموت لمفارقة الوجود ، وذلك لتشبث آماله بزخرف الدنيا الخالية ، ولشغف نفسه بحب العاجلة ، وفى خراب آخرته بعمارة دنياه ، كره النقلة لا محالة . فتراه عند ورود حياض الموت يتململ ..

وأما الخاص فهو الذى همه الجنة والدار الاخرة ، فتراه معرضا عن الدنيا ، متوجها الى الآخرة ، لم يغتر بزخارفها ، ولم ينظر الى حسن معاطفها ، فقد شغله عنها كمال الاخرة .. وهذا وأمثاله الذين تتوفاهم الملائكة طيبين ... وأما خاص الخاص فهو الذى همه طلب الحق تفريدا وتصفية قلبه تجريدا ، قـــد اختطف من أودية التفرقة الى حضرة الجمع ، فتراه مسرورا بكمال الانس ، راتعا فى رياض القدس ، ويشتاق الى لقاء الله تعـــالى شوق الظمآن الى المورد العذب . ومن كان واثقا بســـلامته من الخيانة فرح بفك باب السجن عليه ...) (١) .

فالموت هو الغاية القصوى للنفس المطمئنة ، لأن فيه خلاصها من هذا القيد الثقيل ، وخروجها من هذا القفص المظلم ومن ثمة كانت فرحتها به . أما الهلع من الموت فبسبب غلبـــة الطبائع ، وخضوع النفس للقيد ، وحبها للشهوات والادراكات التى ألفتها بجـــواره .

● ★ ●

---

(١) الكشف والبيان ، ورقة ٢٠ ، ٢١ .

هجعت وقد كشف الغطـــاء فأبصرت
ما ليس يــــدرك بالعيون الهجــع

يجمع ابن سينا فى هذا البيت بين معنيين مختلفين هما النوم واليقظة الذى يعبر عنهما بالهجوع وكشف الغطاء - والنوم او الهجوع هو السكون والهمود والاستقرار وتعطل الحواس ، وهو هنا الموت ، وبين الموت والنوم شبه كبير (١) • وعند الموت ينكشف عن النفس الغطاء والحجاب والمراد به البدن الذى يعوق النفس عن رؤية المعانى الحقة للوجود • وهذا المعنى يعبر عنه ابن سينا فى كتاب الشفاء فيقول « ان معانى جميع الامور الكـــائنة فى العالم مما سلف ، ومما حضر ، ومما يريد أن يكون موجودة فى علم البارى ، والملائكة العقلية من جهـــة ، وموجودة فى أنفس الملائكة السماوية من جهة •• وان النفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للاجسام المحسوسة ، وليس هنـــاك احتجاب ولا بخل ، وانما الحجاب لقوابل اما لانغمارهـــــا فى الاجسام ، واما لتدنسها بالأمور الجاذبة الى الجنبة السافلة • واذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة » (٢) •

والفراغ من الجسم وآفاته وغوائله لا يتأتى للنفس الا بالنوم أو الموت وحيئذ ينكشف عنها الحجاب وتستيقظ من غفوتها وغفلتها ، كما قال تعالى « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (٣) وكما روى عن رسول الله أنه

(١) قال تعالى « وهو الذى يتوفاكم فى الليل » فأطلق اسم الوفاة على النوم لاشتراك النوم والموت فى الصفات التى ذكرناها من السكون والهمود والاستقرار وتعطل الحواس وترك الالتفات للبدن ولذاته •

(٢) الشفاء ، كتاب النفس ، ص ١٨٨ •

(٣) آية ٢٢ سورة ق ٥٠ •

قال « الناس فاذا ماتوا انتبهوا » (١) . والنوم في هذا الحديث الشريف كناية عن الغفلة بسبب تعلق النفس بالبدن وانغماسها في لذاته وعوارضه وادركاتـه الحسية ، فلم تعد قـــادرة على الالتفات والمطالعة لتلك الحقائق المجردة في العالم العلوى . فاذا فارقت البدن تخلصت من تلك العلائق والقت عنهـــا ذلـــك الحجاب الكثيف ، وانكشف عن بصيرتها ذلك الغطـــاء ، فتبينت أحوال غفلتها ، وأبصرت بالعين الحقة والبصيرة النافذة أسرار الحق الذى لا يختلف ولا يتبدل (٢) .

● ★ ●

وغدت تغرد فوق ذروة شـــــاهق
والعـلم يرفـع كل من لم يرفع

وكيف لا تغرد حمامة الدوح المقدسة عندما تصعد الى ذرى شجرة الاحدية وقد تحررت من سجنها وارتفع عنها الحجــــاب وكشف عنها الغطاء ، وزال عن بصيرتها الغين ، فحصلت على أتم كمالاتها الملائمة لطبعها وماهيتها ، حين شاهدت معانى الوجود كله مجردة ، دائمة ، ثابتة ، لا يلحقها تغير ولا يشوبها نقص . وهى تغرد شكرا لله الذى أهبطها الى هذا العالم وهيأ لها هذا البدن الذى مكنها من اكتساب الخير والامتثال للطاعات فى دنياها (٣)، فعادت الى جوار بها تجنى ثمار الطاعات ، فرحة بعلو المنـــازل والدرجات . وهذه المنازل ثمرة العلم والاكتساب ، وصدق الله العظيم حيث يقول فى كتابه الكريم « ألم تر كيف ضرب الله مثلا

---

(١) الكشف والبيان ، ورقة ٢٤ .
(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٢٥ .
(٣) الكحل النفيس ، ورقة ٤٧ .

كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء تؤتى أكلها كل حين باذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون » (١) .

والعلم هو الاصل فى الاكتساب والعمل ، لاننا لا نعمل الا بمقتضى ما نعلم وهو لذلك سبب السعادة فى الدنيا وفى الآخرة . هو سبب السعادة فى الدنيا لان فيه العز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك » (٢) ، كما انه يوجب الاحترام فى الطبع . أما ثمرة العلم فى الاخرة فهى القرب من الله والالتحاق بأفق الملائكة وعالم المجردات ، والصعود الى أعلى الدرجات والمنازل فى جنات النعيم ، قال تعالى « يرفع الله الذين أمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات» (٣) وعن ابن عباس أن للعلماء درجات فوق المؤمنين (٤) ، يقول تعالى « شهد الله أن لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط » (٥) ، فبدأ الله تعالى بنفسه ثم ثنى بالملائكة وذكر من بعدهم أهل العلم .

وكما يطلب العلم من حيث هو ذريعة الى القرب من الله وأصل السعادة فى الدنيا والآخرة فانه يطلب لذاته باعتباره كمالا للنفس ، وكمال كل شىء انما هو تمام تأديته للوظيفة التى اختص بها ، والعلم هو الخاصية التى يتميز بها الانسان عن سائر الاحياء فى هذا العالم . وعلى ذلك فكمال النفس الانسانية انما يكون بمزاولة هذه الوظيفة التى خصها الله بها . فالانسان انسان

---

(١) آية ٢٤ ــ ٢٥ سورة ابراهيم ١٤ .
(٢) الغزالى ، احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٦ .
(٣) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .
(٤) الغزالى ، احياة علوم الدين ، ج ١ ص ٥ .
(٥) آية ١٨ سورة آل عمران ٣ .

لعلمه وفضله ، يرفعه الله بعلمة وكسبه لا بماله وجاهه وقوته .

يقول ابن سينا : « ان النفس التقية الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن فانها اذا فارقت البدن رجعت الى عالمها بأهون سعى . أقول : ان النفس اتخذت البدن ليكون لها الزينة التى تختص بالامور العقلية ، وهو الزينة العقلية ، وليكون لها امكان اتصال بالجواهر العالية التى لها اللذة الحقيقية والبهاء الحقيقى . فسبيل النفس أن تجعل البدن والالات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط . ومن المعلوم أن اشتغال النفس بالجانب الادنى يصده عن الجانب الاعلى ، كما أن اقباله على الجانب الاعلى يصده عن الجانب الاسفل ، فان النفس ليست مخالطة للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها عن الكمال العلوى اذا لم يقع استعمالها على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئة تعرض للنفس من الاقبال . فاذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات انقيادية للامور البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك ، بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد البدن على الجملة التى كانت فى البدن ، فتكون مصدودة عن العالم العلوى ... فاذا فارقت النفس لبدن وهيأتها استعلائية ، بقيت متصلة بالعالم الاعلى ، لابسة الجمال الابهى ، منقطعة عن العالم الذى كانت فيه » (١) .

● ★ ●

فلأى شىء أهبطت من شامخ
عال الى قعر الحضيض الأوضع
ان كان أرسلها الاله لحكمة
طويت عن الفذ اللبيب الاروع

---

(١) ابن سينا تفسير كتاب « أثولوجيا » من الانصاف ص ٤١ ـ ٤٢ ، حققه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى .

فهبوطهـــا ان كــان ضربــة لازب
لتكون سامعة بمـــا لــم تســـمع
وتعــود عالمـــة بكـــل حقيقـــة
فى العالمين فخرقهـــا لـــم يرقـــع

بعد أن فرغت النفس من رحلتها وعادت الى موطنها الاصلى الذى أهبطت منه يتساءل ابن سينا عن سبب هذه الرحلة أو سبب هذه المحنة • هذا التساؤل يثير مسألة من أخطر مسائل الفلسفة جميعا ونعنى بها مسألة الحكمة أو الغرض من هذا الوجود الذى فرض على الانسان فرضا دون رغبة منه أو اختيار • وهى أول مسألة أثيرت فى الخليقة ووقعت حولها الشبه والشكوك وذلك حين عارض ابليس النص والامر بالرأى • يسلم ابليس فى مناظرته مع الملائكة حول الحكمة من الخلق والتكليف بأن الله تعالى الهــه « واله الخلق ، عالم قادر ، لا يسأل عن قدرته ومشيئته ، فانه مهما أراد شيئا قال له : كن ، فيكون ، وهو حكيم ، الا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلة •• :

أولا : انه علم قبل خلقى أى شىء يصدر عنى ويحصل منى ، فلم خلقنى أولا ؟ وما الحكمة فى خلقه اياى ؟ •

ثانيا : اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشـــيئته فلم كلفنى بمعرفته وطاعته ؟ وما الحكمـــة فى التكليف بعد أن لا ينتفع بطاعة لا يتضرر بمعصية ؟ •

ثالثا : اذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة ، فعرفت وأطعت ، فلم كلفنى بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة فى هذا التكليف على الخصوص ، بعد أن لا يزيد ذلك فى معرفتى وطاعتى ؟ •

رابعا : اذ خلقنى وكلفنى على الاطـــلاق ، وكلفنى بهذا التكليف على الخصوص ، فاذا لم أســـجد ، فلم لعننى وأخرجنى من الجنة ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحا الا قولى : الا أسجد الا لك ؟ .

خامسا : اذا خلقنى وكلفنى مطلقا وخصوصا ، فلم أطع ، فلعننى وطردنى ، فلم طرقنى الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيـــا وغررته بوسوستى ، فأكل من الشجرة المنهى عنهـا وأخرجه من الجنة معى ؟ وما الحكمة من ذلـــك بعد أن لو منعنى من دخول الجنة لاستراح منى آدم ، وبقى خالدا فيها ؟ .

سادسا : اذ خلقنى وكلفنى عموما وخصوصا ، ولعننى ، ثم طرقنى الى الجنة ، وكانت الخصومة بينى وبين آدم ، فلم سلطنى على أولاده حتى أراهم من حيث لا يروننى ، وتؤثر فيهم وسوستى ولا يؤثر فى حولهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يختالهم عنها فيعيشـــوا طاهرين ، سامعين ، مطيعين ، كان أحرى بهم وأليق بالحكمة .

سابعا : سلمت هذا كله : خلقنى ، وكلفنى مطلقا ومقيدا ، واذ لم أطع لعننى ، وطردنى ، واذ أردت دخول الجنـــة مكننى وطرقنى ، واذا عملت عملى أخرجنى ، ثم سلطنى على بنى آدم ، فلم اذ استمهلته أمهلنى ، فقلت : أنظرنى الى يوم يبعثون ، قال : انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو أهلكنى فى الحال استراح آدم والخلق منى ، وما بقى شر ما فى العالم ؟ أليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر .

قال : فهذه حجتى على ما أدعتيه فى كل مسألة ... فأوحى الله الى الملائكة عليهم السلام قالـــوا لـــه : انك فى تسليمك

الاول أنه ألهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص ، اذ لو صدقت أنى اله العالمين ما احتكمت على بـ « لم » ، فأنا الله الذى لا اله الا أنا ، لا أسأل عما أفعل والخلق مسؤولون (١) ٠

تلك هى الاسئلة التى بدأت مع أول معصية ، ومازالت هى بعينها الى اليوم الاسئلة المحيرة لكل انسان حين يتساءل عن سبب وجوده وعن الحكمة فى تكليفه وابتلائه ٠ وليس أمام الانسان ازاء تلك الحيرة الا طريقان فاما التسليم والاستسلام والايمان والاذعان والانقياد واما الرجوع الى العقل والبحث عن حكمة الله فى خلقه وأمره ونهيه ، وقد أمرنا الله تعالى بالنظر والاعتبـــار والتفكير ورغبنا فيه وحثنا (٢) عليه ولو رجعنا الى العقل لوجدنا الناس مختلفين حول الغرض من الخلق ، ويصور لنا الملا تريدى هذه الاختلافات فيقول :

« قال قوم : السؤال فاسد ، لايسأل عن ذلك ، اذ الله سبحانه حكيم ، لم يزل عليم غنى ، فعله لا يحتمل الخروج عن الحكمة ، اذ يخرج الفعل عنها لجهل بها ، و لما يخاف فوت نفع لو حفظ طريق الحكمة ، فاذا كان الله سبحانه عليما لا يجهل ، غنيا لا يمسه حاجة ينتفع بدفعها بطل أن يخرج فعله عن جهة الحكمة ٠ وسؤال « لم » ليست فيه الحكمة ، ولذلك نفى الله عز وجل توهم اللعب عن فعله فقال « وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين » (٣) الى قوله : « لايسأل عما يفعل وهم يسألون (٤) ، والحق الويل بمن يظن به الحاجة أو فى فعله السفه »٠٠

---

(١) الشهرستانى ، كتاب الملل والنحل جـ ١ ص ١٠ ـ ١٣ ٠

(٢) انظر على سبيل المثال سورة النساء ٤ آية ٨٢ ، وسورة الغاشية ٨٨ آية ١٧ ـ ٢٠ ٠

(٣) سورة الأنبياء ٢١ آية ١٦ ٠

(٤) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٣ ٠

وقال قوم من المعتزلة : رأى الاصلح كذلك ففعل ، ولا يسأل عن فعله الاصلح ..

وقال قوم : اذ هو جواد كريم لزم الوصف بافاضته الجود ، فلابد من خلق يكون بخلقه واهبا مفيضا جوده عليه . وهو قادر ، وقدرة لاتحقق الفعل البتة ضائعة ، فلذلك خلق (١) ...

وقال قوم : السؤال محال لما يوجب تقدم علة لما يخلق .

وقال قوم : خلق العالم لعلل يكون منها وفيها وما بعدها ، وذلك هو المعقول من جميع الحكماء أنه لمقاصد تعقب الصنيع ، وكذا كل فاعل لا يعلم عواقب فعله أنه لماذا يفعله فهو غير حكيم . ثم اختلف في المعنى الذى له خلق : من يقول : خلق جل العالم للمتحن فيه ، اذ ظهور الحكمة فيهم ، وكذلك فيهم يظهر العلو والسلطان والجلال والرفعة ، وبهم تظهر الحكمة والسفه ، فهم المقصودون من الخلق . وغيرهم من الخلائق خلقوا لهم ، لمنافع لهم، وللامتحان بها ، وسخروا لهم ، والممتحنون خلقوا للعبادة ، أو لأنفسهم ليسعوا لعواقب يحمدون عليها ويذمون .. » (٣) .

ويتبين لنا من كل ما تقدم أنه لو صح الايمان لما تجاوز العقل حدوده ، ولما حكم على من لا يحتكم عليه . فالعقل عاجز محدود لا يدل الا على عاجز محدود مثله . العقل عاجز لانه قوة استدلالية قد تصيب وقد تخطىء ، وهو محدود ومقيد داخل

---

(١) قارن ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٢٥٤ - ٢٥٧ .

(٢) قارن ابن سينا ، كتاب للنجاة ص ٢٨٤ .

(٣) الماتريدى ، كتاب التوحيد ص ٩٦ - ٩٨ .

استدلالاته ، فكيف يدرك اللا محدود اللا مقيد ؟ وكيف يعرف الحكمة من الخلق والتكليف،والحكمة من المحنة والابتلاء ؟ ولذلك كان سيدنا أبو بكر الصديق يقول : سبحان من لم يجعل للخلق طريقا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته · ولكننا مع ذلك مكلفون بالمعرفة ، بل أنها أول فرض افترضه الله تعالى على عباده والغاية من وجودهم ، وذلك لقوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » (١) وفسرها ابن عباس « الا ليعرفون » اى يعرفونه بأسمائه وصفاته وأفعاله التي ابرزها الله لهم ليستدلوا بها على وحدانيته ، أما ذاته فلا سبيل الى معرفتها والاحاطة بها لقوله تعالى « ولا يحيطيون به علما » (٢) ، وكذلك الحكمة من الخلق والتكليف خافية ، لم يطلع عليها غيره ، لأنها من الدقائق التى لا تنكشف للعقل عند تأمله فى الوجود · ولو انكشفت وعلمت ما عارض انس ولا جن فى الايجاد والتكليف ، ولما توجهت على مساق حكمة الله تعالى معارضات ابليس · وقد قيل بأن فيثاغورس قال لسقراط:« لو امتنعت المجردات المقدسة عن معارضة الفياض فى هذه الأوضاع لابرقت الاشعة على زوايا مناطق الوجود بحكمة الايجاد ، ولكنهم عوقبوا على معارضتهم بحرمان الحكمة فطويت فى الجنايا المحرقة » (٣) ·

طويت اذن حكمة الخلق عنا واستأثر بها واهب الوجود ؛ ومن هنا كانت حيرة الانسان وقلقه فى هذا الوجود وسعيه الدائب لكشف أسرار هذا الوجود وحقيقته · وفى هذا السعى مجد الانسان وعزته وسعادته فى دنياه وعقباه · لكن الالتفات الى البدن

---

(١) آية ٥٦ سورة الذاريات ٥١ ·

(٢) آية ١١٠ سورة ٢٠ ··

(٣) الكحل النفيس . ورقة ٥٢ ·

والاشتغال بتدبيره والانغماس فى لذاته يعوق النفس عن تحصيل ما به سعادتها من العلم والعمل ، فتعود الى معادها بالخسران المبين ، والخرق الذى لا يرقع بمفارقة الجسم الذى مارست من خلالـــه اللذات ، وقصرت عن اتخاذه آلة للعلم بالأسرار الخفية فى عالم الغيب والشهادة أو عالم الملك والملكوت •

يقول ابن سينا : (ان النفس انما صارت الى هذا العالـــم رحمة من الله على هذا العالم وتزيينا له ، بأن تكون له حياة وعقل ؛ فانه ما كان يكون هذا العالم متقنا الاتقان التام • وقد تحسن ما هو ممكن من الحياة العقلية • واذ كان ذلك ممكنا لها ، وجب أن يفيض من العناية الالهية التى هى جود محض ، ثم لم يمكن أن يكون لاجزاء هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن فيها النفس ليتم بها هذا العالم ، وليكون فيه كل شىء مما فى العالم العقلى ما يمكن ، أى فتكون المـادة الجسمانية فيه مصورة بصورة هى محاكية للصورة العقلية الحقة التى فى عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك) (١) •

اقتضت العناية الالهية اذن أن يكون الجود بالوجود عام الفيض ، فدخلت النفس الى هذا الوجود للدلالة على كمال الجود والرحمة ؛ هذا الجود الكامل بالوجود يتجلى فى هذا السر العظيم الذى أودعه والتراب ، فقد جعل الله التراب صفة الذرة الحاملة لتلك اللطيفة الربانية • وأما كمال الرحمة فلأن الانسان رغم أنه يفسد فى الأرض ويسفك الدماء بسبب ما فيه من الشهوة والغضب إلا أن الله مع ذلك قد أودع فى قلبه نور العرفان (٢) •

---

(١) ابن سينا ، تفسير كتاب « أثولوجيا » من الانصاف ص ٤٥ ـ ٤٦ ، حققه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى •

(٢) فخر الدين الرازى ، كتاب النفس والروح شرح قواهما ص ١٠ •

وهي التي قطع الزمان طريقهـــا
حتى لقـــد غربت بغير المطلـــع
فكأنهـــا بـــرق تألـــق بالحمى
ثـم انطـوى فكأنـــه لـــم يلمع

قلنا ان النفس قد يستولي عليها عشق اللذات الجسميـــة وتذعن للبدن ومطالبه فتغفل عن اللذات الروحية الملائمة لطبعها، وتقصر في تحصيل العلم والاكتساب والامتثال للتكليف ، لكن الزمن يحرمها من لذات الجسم التي ألفتها وعشقتها ، ويقطع عليها الطريق الى تلك اللذات . لأن مرور الزمن يوهن الجسم ، ومتى وهن الجسم لم يعد صالحا لتبلغ النفس به مآربها من اللذات التي ألفتها بجواره • وحين يرتد الانسان الى آرذل العمر ويشرف على الموت وتوقن النفس أنها راحلة لا محالة عن هذا البدن، قاطعة لعلاقتها به تشعر بالبلاء العظيم ، والشـــقاء المقيم • يقول ابن سينا : (وأما اذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبهت وهي في البدن لكمالها الذى هو معشوقها ، ولم تحصلة ، وهي بالطبع نازعة اليه ، اذ عقلت بالفعل أنه موجود ، الا أن اشتغالها بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المرض الحاجة الى ما يتحلل ، وكما ينسى المرض الالتذاذ بالحلو واشتهاءه ، وكما تميل الشهوة بالمرض الى المكروهات في الحقيقة ، عرض لها حينئذ مع الألم بفقدانه كفء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ، ودللنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة)(١) •

(١) ابن سينا ، الشفاء ، الالهيات ، ج ٤٢٧ ، النجاة ص ٢٩٤ •

فالنفس قد سدت على نفسها طريق النجاة من الشـــــقاوة والعقاب عندما أنست الى البدن وتعلقت بلذات الدنيا ونسيت عالمها الاصلى الذى هبطت الينا منه فلما اســـتيقظت النفس من رقدتها وصحت من سكرتها ورحلت عن هذا الجسم وغربت عن هذا العالم وعادت الى موطنها التى أشرقت علينا منه بأن لها ما بين الموطنين من تفاوت فى صفات القدم والحدوث ، والثبات والتغير، والكمال والنقصان ، والمعقول والمحسوس .

ويشبه ابن سينا حياة النفس فى البدن بالبرق الخاطف الذى لا يرجى دوامه لان زمان اتصال النفس بالبدن مهما كان مديدا لايقاس بزمان العالم من بدايته الى نهايته (١) فحيــــاة الانسان فى هذه الدنيا ومضة لمعت وتلألأت ثم أنطفأت بسرعة البرق .

---

(١) مصطفى بن حسام ، رسالة ذوقية ، مخطوطة القاهرة رقـــم ٢٤ م ، ورقة ٣١ .

مراجـــع البحث

أولا : مؤلفات ابن سينا :

١ ـ كتاب الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦٠ .

٢ ـ كتاب الشفاء . راجعه وقدم له الدكتور ابراهيم مدكور ، نشرة وزارة الثقافة ، القاهرة : ١٩٥٣ ـ ١٩٦٠ .

٣ ـ كتاب النفس (من أجزاء كتاب الشفاء) ، حققه ونشره الدكتور فضل الرحمن ، اكسفورد ١٩٥٩ .

٤ ـ كتاب النجاة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨ .

٥ ـ كتاب الانصاف ، انظر الدكتور عبد الرحمن بدوى ، أرسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٤٧ .

٦ ـ منطق المشرقيين ، القاهرة ، ١٩١٠ .

٧ ـ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، القاهرة ١٩٠٨ .

٨ ـ بحث عن القوى النفسانية ، حققـــه ادوارد فنديك ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .

٩ ـ أحوال النفس ، رسالة فى النفس وبقائها ومعادها ، حققها وقدم لها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٥٢ .

١٠ ـ رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، نشرها وعلق عليها الدكتور ثابت الفندى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١١ ـ رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، ضبطها وحققها الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٤٩ .

١٢ ـ ديوان ابن سينا ، أخرجه الدكتور حسين على محفوظ طهران ١٩٥٧ .

١٣ ـ حي بن يقظان ، تحقيق االاستاذ أحمد أمين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٦ ٠

١٤ ـ رسالة حققها مهرن Mehren ، ضمن رسائل الشـــيخ الرئيس أبي على الحسين بن عبد الله ابن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية ، ليدن ١٨٩٩ ٠

١٥ ـ رسالة فى اثبات النبوات ، حققها وقدم لها ميشـــال مرمورة بيروت ١٩٦٨ ٠

ثانيا : مراجع مخطوطه فى شرح القصيدة العينية :

١٦ ـ ابن عربي ، محيى الدين ، النهج المستقيم ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٦٤٣ ج ٠

١٧ ـ الانطاكى ، داود ، الكل النفيس لجلاء أعين الرئيس، مخطوطة القاهرة رقم ٣١١٩ ج ٠

١٨ ـ الشاه رودى ، الشيخ على بن مجد الدين محمد بن مسعود ، كتاب الكشف والبيان فى علم معرفة الانسان ، يستمل على الدر النفيس فى شرح قصيدة الامام الرئيس ، مخطوطـــة القاهرة رقم ٢٤١٥ و ٠

١٩ ـ مصطفى بن حسام ، رسالة ذوقية ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤ م ٠

ثالثا : مراجع عربية مطبوعة :

٢٠ ـ ابن أبى أصبيعة ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم ، كتاب عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، تحقيق الدكتور نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥ ٠

٢١ ـ ابن خلكان ، أبو العباس أحمد-وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ١٩٦٩ ٠

٢٢ ـ ابن شاكر ، محمد ين شاكر بن أحمد الكتبى ، كتاب فوات الوفيات حققه محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٥١ ٠

٢٣ ــ ابن النديم ، كتاب الفهرست ، حققه جوستاف فلوجل، طبعة بيروت بدون تاريخ .

٢٤ ــ الاصبهاني ، عماد الدين الكاتب جريدة القصر وجريدة العصر ، مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، القسم العراقي ، الجزء الثاني ، تحقيق محمد بهجة الاثرى ، بغداد ١٩٦٤ .

٢٥ ــ بدوى ، عبد الرحمن ، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين الف بينها وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٦ ، كتاب أرسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، الجزء الاول، القاهرة ١٩٤٧ .

٢٦ ــ البيهقي ، ظهير الدين ، تاريخ حكماء الاسلام ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ، حققه ونشره محمد كرد علي ، دمشق ١٩٤٦ .

٢٧ ــ الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر ، كتاب الاربعين في أصول الدين ، حيدر آباد ١٩٣٤ ، وكتاب النفس والروح وشرح قواهما ، حققه الدكتور صغير حسن المعصومي ، مطبوعات معهد الابحاث الاسلامية ، اسلام آباد ، باكستان ، كراتشي — لاهور ، بدون تاريخ .

٢٨ ــ السمعاني ، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي ، كتاب الانساب ، حققه ونشره مرجليوث ، طبعة بالاوفست بغداد ١٩٧٠ .

٢٩ــ الشهرستاني ، عبد الكريم ، كتاب الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ ، ومطبوع على هامش كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم الاندلسي .

٣٠ ــ الصفدى ، صلاح الدين خليل بن أيبك ، كتاب الوافي بالوفيات ، تحقيق هلموت ريتر ، دمشق ١٩٥٣ .

٣١ ــ عزت ، عبد العزيز ابن مسكويه ، فلسفته الاخلاقية ومصادرها القاهرة ١٩٤٦ .

٣٢ ــ عفيفى ، أبو العلا ، التصوف : الثورة الروحية فى الاسلام ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٦٣ .

٣٣ ــ الغزالى ، أبو حامد محمد بن محمد ، كتاب احياء علوم الدين ، نشره الدكتور بدون طبانة ، القاهرة ١٩٥٧ .

٣٤ ــ قاسم ، محمود ، فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩ .

٣٥ ــ القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ، تاريخ الحكماء ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٣٦ ــ قنواتى ، الاب جورج شحاته ، مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٠ .

٣٧ ــ الماتريدى ، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود ، كتاب التوحيد ، حققه الدكتور فتح الله خليف ونشره في سلسلة بحوث ودراسات باشراف معهد الآداب الشرقية فى بيروت ، جامعة القديس يوسف ، بيروت ١٩٧٠ .

٣٨ ــ مدكور ، ابراهيم بيومى ، فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه القاهرة ١٩٤٧ .

٣٩ ــ مسكويه ، أبو على أحمد بن محمد ، كتاب تهذيب الاخلاق ، حققه الاستاذ قسطنطين زريق « الجامعة الاميركية فى بيروت ، بيروت ١٩٦٦ .

٤٠ ــ نادر ، البير نصرى ، النفس الانسانية عند ابن سينا نصوص جمعها ورتبها وعلق عليها ، بيروت ١٩٦٨ .

رابعا : مراجع أوروبية :

41 — Afnan, Soheil, **Avicenna : His life and works,** London, 1958.

42 — Aristotle, **De Anima,** by J. A. Smith, **The Works of Aristotle,** Translated into English Under the Editorship of W.D. Ross, Oxford. 1950-1963.

43 — Burnet I., **Greek Philosophy** London, 1962.

44 — Corbin, Henry. **Avicenna and the Visionary Recital,** the English Translation by W. Trask, London, 1969.

45 — Gardet, Louis, **La Pensee Religieuse D'Avicenne,** Paris, 1951.

46 — Mlle. Goichon, **Ibn Sina (Avicenne), Livre de Directives et Remarques, Beyrouth** — Paris, 1951.

47 — James, William, **Psychology,** New York, 1951.

48 — Madkour, Ibrahim, **La Place d'Al-Farabi dans L'ecole Philosophique Musulmane,** Paris, 1934.

49 — Mehren, M.A.F., **Traites Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne,** Leyde, 1899.

50 — Plato, **Phaedo, Phaedrus, The Dialogues of Plato,** Translated into English with Analyses and Introduction by B. Jowett, Oxford, 1964-68.

51— Seyyed Hosein Nasr, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,** Harvard, 1961.

52 — Ross, Sir David, **Aristotle**, University Paperbacks, London 1964.

53 — Russell, Bertrand, **History of Western Philosophy**, London, 1961.

54 — Taylor, A. E., **Plato, The man and his Work.** University Paperbacks, London, 1966.



أبـــو حـــامد الغـــزالى

الفصـــــل الاول
الغزالى الرجـــل وأعمـــاله

١ ــ نشـــأنه وحياتـــه :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الطوسى ، والطوسى نسبة الى طوسى وهى المدينة التى ولد بها ، وتعد من أكبر مدن خراسان ٠

ولد الغزالى عام ٤٥٠ هـ ــ ١٠٥٩ م من أبوين فقيرين ٠ كان والده يعيش من كسب يده فى عمل غزل الصوف ، أى كان والده غزالا ولذلك يقال أحيانا أن اسمه الغزالى بتشديد الزاى ــ ورغم أن والده كان أميا الا أنه كان يحب مجالسة العلماء والفقهاء ، يستمع اليهم ويبكى من مواعظهم ويتوفر على خدمتهم ويشارك بما يمكنه من النفقات ٠ وكان يتمنى ويتضرع الى الله أن يرزقه ابنا فقيها واعظا فاستجاب الله دعوته ، ورزقه بولدين همـــا أحمـــد ومحمد ٠ ولمـــا حضرت والدهمـــا الوفـــاه وصى بـــه وبأخيه أحمد الى صديق له متصوف من أهل الخير وقـــال له : اننى أتأسف عظيما على عدم علمى وأريد أن استدرك ما فاتنى فى ولدى فعلمهما ولا عليك أن تنفد فى ذلك جميع ما خلفتـــه لهما ٠ ولم تكن تركة الرجل الا نذرا يسيرا ، فلما أنفق عليهما الرجل جميع ما خلفه أبوهما وتعذر عليه القيام بقوتهما أرسلهما الى مدرسة يتلقيان فيها العلم وتصرف لهم بعض النفقات ٠ وكان الغزالى يقول فى ذلك طلبنا العلم لغير الله أى بسبب القوت فأبى أن يكون الا لله (١)

---

(١) أنظر فى حياة الغزالى طبقات الشافعية للسبكى جـ ٤ ص ١٠٢ ــ ١٠٩ ٠

بدأ الغزالى العلم فى صباه بدراسة الفقه ببلده على أحمد بن « محمد الراذكانى ثم سافر الى جرجان وأخذ عن الامام أبى نصر الاسماعيلى وعلق عنه التعليقة كما يقول السبكى فى طبقاته • ولهذه التعليقة قصة طريفة ، ذلك أنه عندما رجع الغزالى الى طوس قطع عليه قطاع الطرق الطريق وجردوه مما معه بما فى ذلك التعليقة ، فسألهم راجيا أن يردوا اليه تعليقته لأنها لا تنفعهم فما هى الا مخلاة بها كتب هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفـــة علمها ، فقال له قاطع الطريق ضاحكا ، كيف تدعى معرفة ما فيها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ثم أمر بعض أصحابه فردوا اليه المخلاة • قال الغزالى : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدنى به فى أمرى • فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حفظت جميع ما علقته وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم أتجرد من علمى •

وذهب الغزالى الى نيسابور ولازم امام الحرمين أبو المعالى الجوينى وجد واجتهد حتى برع فى الفقه وعلم الخلاف والجدل والكلام والمنطق والحكمة والفلسفة وصنف فى كل ذلك •

فأبو حامد الغزالى دائرة معارف ، كان فقيها ومتكلمـــا وفيلسوفا ثم انتهى به المطاف الى التصـــوف حيث وجد الحق والحقيقة فيه فاطمأنت نفسه اليه • درس الفقه وكان فيه على مذهب الامام الشافعى ولكنه كثيرا ما استدرك عليه • ودرس الكلام على الجوينى فكان أشعريا فى الاصول أو الكلام • ويرى أن الكلام لا ينبغى أن تخوض فيه العوام ، وله كتاب يشير الى هذا المعنى هو الجـــام والعوام من علم الكـــلام • ثم درس مذاهب الفلاسفة ، ثم عاد ليرد عليهم وينقض دعاويهم المخالفة للكتاب والسنة ويؤلف فى ذلك تهافت الفلاسفة ثم انتهى به المطاف الى التصوف فكتب فيه (احيـــاء علوم الدين) ، وغيره من الكتب

الصغيرة مثل مكاشفة القلوب ومشكاة الأنوار وكيمياء السعادة ٠

ولما مات امام الحرمين قصد الوزير نظام الملك ، وكـــان مجلسه حافلا بالعلماء والفقهاء والائمـــة ، فناظرهم فى حضرة الوزير وقهر الخصوم واعترفوا جميعا بفضله ، فولاه نظام الملك تدريس مدرسته ببغداد ، وأمره بالتوجه اليها فدخل بغداد سنة ٤٨٤ وتولى التدريس بالمدرسة النظامية ، التف حوله المتعلمون والعلماء وأحبوه لكمال فضله وحسن كلامه وفصاحة لسانه ونكته الدقيقة واشاراته اللطيفة ٠ عكف الغزالى على التدريس والافتاء والتصنيف مدة أربع سنوات ذائع الصيت مشهور الاسم تشد اليه الرحال من كل صوب حتى أصبح مضرب الامثال ٠

وفى سنة ٤٨٨ عزفت نفسه عن الشهرة والمجد والجـــاه وعرض الدنيا وترك كل ذلك وولى أخاه أحمد التدريس نيابة عنه وذهب الى بيت الله الحرام ليؤدى فريضة الحج وعاد منها الى دمشق سنة ٤٨٩ فلبث فيها أياما قليلة بين الفقراء ، ثم توجه الى بيت المقدس فجاور به مدة ثم عاد الى دمشق واعتكف فى خلوته ثم عاد الى التدريس والفقه (١) ٠ ثم أخذ يتردد بين الشريعة والحقيقة أى بين الفقه والتصوف ويحاول الجمع بينهما ٠ فهو يغوص فى الفقه والشريعة ويستخرج المعانى الباطنة للاحكـــام ليجد فى الاسلام بذور التصوف ومادته ٠ وكتاب احياء علوم الدين أكبر مثل على عبقرية الغزالى فى التوفيق بين الشريعة والحقيقة أى بين الفقه والتصوف ٠ وانتهى به المطاف الى طوس ، بلدته ومسقط رأسه ، واتخذ الى جوار داره مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية ، ووزع أوقاته بين المدرسة والخانقاه ٠ فى المدرسة يقوم بتدريس

---

(٢) المنقذ ص ٤٨ ـ ٤٩ ٠

الفقه لطلاب العلـم وفى الخانقـــاه يجالس أربـــاب القلوب والفتوحات · وظل كذلك الى أن وافته المنية عـــــام ٥٠٥ هـ ـ ١١١١ ، ودفن ببلدته ·

هذه ترجمة موجزة لحياة الامام حجة الاسلام أبى حامـــد الغزالى ، وهى كما نرى حياة رجل منقطع للعلم والحكمة والحقيقة ، لم يشتغل الرجل بغير العلم ولم يصرفه عن طلب العلم والحقيقة عرض من أعراض الدنيا من الشهرة والمجد ، وخلع رداء الفقهاء وتزين بزى الفقراء والصوفية وأنقطع للذكر والعبادة حيث تاقت نفسه الى مشاهدة الحق ·

٢ ـ مكانة الغزالى ومنزلته فى العلم :

يعتبر الغزالى من أعظم الشخصيات فى الاسلام · قيل عنه : لو كان بعد محمد نبى لكان الغزالى · بل هو شخصـــية من أعظم الشخصيات العالمية منزلة فى تاريخ الفكر الاسلامى والعالمى · وهو من أكبر مفكرى الاسلام أصالة وابتكارا سواء فى هدمـــه للفلسفة أو فى بنائه ·

وليس أدل على عظم منزلة الغزالى فى العلم من العنايـــة الفائقة التى لقيها من الباحثين فى الشرق والغرب ، من المسلمين والمسيحيين قديما وحديثا · فقد تتلمذ على مؤلفاته أجيال كثيرة من المسلمين فى التصوف والاصول ونقد الفلسفة ، بل أصبح نقده للفلسفة هو النقد الكلاسيكى لكل من جاء بعده · ولعل الغزالى مسئول عن نكبة الفلاســفة والضربـــة التى وجهت الى الفلسفة حين أعلن تكفير الفلاسفة فى كتاب التهافت ·

وترجمت أهم مؤلفاته فى الفلسفة الى اللغة اللاتينية ، لغة العلم والفلسفة فى العصور الوسطى ، فكانت مؤلفات الغزالى هى

عماد فلسفة العصور الوسطى فى الغرب . ترجم كتاب مقاصد الفلاسفة الى اللغة الاتينية عام ١٥٠٦ كما ترجم الى اللغةالاسبانية القديمة ، ثم ترجم الى الاسبانية الحديثةمعمقدمة عن أثر الكتاب فى العالم اللاتينى وفلاسفة ومفكرى العصور الوسطى الغربية (١) . كذلك ترجم كتاب تهافت الفلاسفة الى اللغة اللاتينية عام ١٥٢٧ وطبع مرتين فى البندقية ، كما ترجم الى العبرية ، ثم ترجم الى الفرنسية فى العصر الحديث (٢) .

وفى العصر الحديث لانكاد نجد واحدا من المستشرقين لم يشتغل فترة من فترات حياته فى دراسة الغزالى . كتب عنه جوشه ومكدونالد وجولدتسهير وجيردنر وماسينيون ، وتخصص فى دراسة الغزالى كارادى فو وآسين بلاثيوس .

وقد نظر اليه المستشرقون على أنه مناظر لاغسطين كما أعتبروه نموذجا طيبا لدراسة الاديان المقارنة . فهم يشيرون الى نواحى كثيرة أشتركت بينه وبين بعض اللاهوتيين من المسيحيين . ويبالغ آسين بلاثيوس فى تأثر الغزالى بالمسيحية حتى ليكاد يجعل منه شخصية مسيحية . وقد ذهب بلاثيوس مدفوعا بفكرة التأثير والتأثر الى حد أنه مسح الاسلام وسلم المسيحية . لقد كان بلاثيوس على جانب عظيم من الثقافة وأنفق حياته فى خدمة الاستشراق ومع ذلك سيطرت على تفكيره فكره التأثير والتأثر فاوقعته فى أخطاء كثيرة وربما أدت به الى تسرعه فى الاحكام وسرعة البت .

---

(١) أنظر عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ص ٥٣ - ٦٣ . يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى أن الأب مانويل الونسو الذى ترجم هذا الكتاب الى الأسبانية الحديثة قد قدم ثبتا بالمؤلفين من فلاسفة العصور الوسطى الذين أشاروا اليه فى مؤلفاتهم وعدد المرات التى ورد ذكره فيها . أنظر هذه القائمة ص٥٥-٥٨ .

(٢) أنظر عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ص ٦٣ - ٦٩ .

ومما حبب الغزالى عند الباحثين قديما وحديثا احتفاظه بسيته ودفاعه عن الدين ضد كل من تتعارض آراءه معه • فهو فى الاصولين شافعى أشعرى • كذلك محاولته المزج بين التصوف والاسلام أو بين الحقيقة والشريعة قد أدخلت الى البيئات الصوفية آلاف الناس من المسلمين الذين كانوا ينفرون من الصوفية ويعادونها ، كما أنه نفر الكثيرين من الفلسفة •

ومع كل ذلك فقد تعرض الغزالى لحملة قاسية من النقد والتجريح من :

أ ـ أهل السنة من المغاربة • ب ـ كثير من الشيعة •

جـ ـ بعض الفقهاء •

أما المغاربة المالكية فهم أشد الناس كرها للغزالى ، لانه كان لا يتورع هو وأستاذه الجوينى من نقد الاشعرى • وهذا فى نظر المغاربة كفر ، كفروا الغزالى وحاربوا كتبه ومنعوا الناس من قراءتها وحرقوها فى الأسواق علنا • وقد بلغ التزمت حده عند المغاربة فكان دخول الفلسفة بطيئا فى تلك البيئات لموقفهم البدائى منها • قال أبو وليد الطرطوسى وهو من المالكية بعد أن رأى الغزالى وأعجب به وبما له من علم وفضل وفهم : انه بدأ له الانصراف عن طريق العلماء والدخول فى غمار العمال (يقصد الصوفية) فتصوف وهجر العلوم وأهلها ودخل فى علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ، ثم خلط ذلك بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج ، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين وكان ينسلخ من الدين ، فلما عمل الاحياء أخذ يتكلم فى علوم الاحوال ومرامز الصوفية ، وكان غير أنيس بها ولا خبير بمعرفتها فسقط على أم رأسه • وهذه شهادة قاسية فى حق الغزالى اذ يصوره شخص متخبط مضطرب يعيش فى جو من الظلام والرموز ثم يتخبط فى

كلامه فى الفقه والكلام ويذكر كلام الفلاسفة ويخوض فى مسائل لا يعرفها فيقع على أم رأسه ويخرج محطما من المعركة . هذه صورة عن موقف المغاربة من الغزالى لانه كان لا يتورع عن نقد أبو الحسن الاشعرى أمام المذهب الاشعرى لاهل السنة والجماعة.

وكذلك وجد الغزالى أعداء من بيئات أخرى غير المغاربة . وجد عداء من بعض الصوفية ومن الفقهاء مثل ابن تيمية وأبن الجوزى . وهؤلاء أنكروا عليه صفات كثيرة وضعفوه وأكثر ما أنصت سخطهم عليه كتاب الاحياء . أخذوا عليه أن فيه نقدا وتخبطا وخلطا وخوضا فى مسائل الصوفية الجاهل بها . وأكثر من ذلك نقدوا أحاديث الاحياء . ولم يكن الغزالى حجـــــة فى الحديث كان يعتقد فى أى حديث لا يتعارض مع أصل من أصول الدين صراحة وما يؤدى مهمة ويشير الى فضيلة فيرويه على أنه حديث صحيح ولو كان ضعيف الرواية ، ولذلك حشد فى الاحياء كثير من الاحاديث غير المستيقنة ، فلم يتعب نفســــــه فى تتبع الرواة ومعرفة شخصياتهم . فهو لم ينظر الى المسألة نظرة أصحاب الحديث ، كان يأخذ بالاحاديث على علاتها . وقد تعرض الغزالى للوم شديد من أهل الحديث . والحديث يعد من أخصب الاراضى التى أنبتت فى الفكر الاسلامى ، وقد استغلت استغلالا كبيرا فى الاسلام : أصحاب النظريات السياسية وضعوا أحاديث ، وكذلك أصحاب الفرق الصوفية والكلامية ، واتخذت الاحاديث (فورمة) معينة أو صياغة قريبة من جو الحديث . حدث هـــذا كثيرا فى التصوف بوجه خاص ، وأخذ الغزالى بهذه الفكرة . ومن الأحاديث الموضوعة (خلق الله آدم على صورته) . هذا الحديث يتمشى مع الصورة التى يذكرها القرآن عن صفات آدم . ولكن اذا فحصنا هذا الحديث وجدنا أنه سابق على الاسلام بكثير وأنه من تراث يهودى .. وهكذا يمكن أن تدخل أقوال كثيرة فى الاسلام على

أنها حديث • (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ليس بحديث أيضا • كان الغزالى لذلك هدفا لاصحاب الحديث وألفت كتب فى تسفيه أحاديث الغزالى • ألف أبن الجوزى كتابا باسم أعلام الاحيــاء بأغلاط الاحياء » وكتاب آخر « الحجة البيضاء فى احياء الأحياء » منصبه كلها على الحديث •

ويرى أبن الحوزى أن سبب تهاون الغزالى فى الحديث وعدم اكتراثه للتحرى عن الحديث أنه صحب الصوفية وكـــان كثير الاعجاب بهم وبكتبهم فأعماه هذا عن صحة الاحاديث المرويـــة عنهم •

والصوفية كانوا أكثر الناس وضعا للحديث وعرف ذلك عنهم منذ عصر مبكر • يذكرون فى ترجمة أبو عبد الرحمن السلمى أنه كان يضع للصوفية ، أى يضع الاحاديث للصوفية • وممـــا أخذوه على الغزالى أيضا ضعفه فى التاريخ وقلـــة اكتراثـــه بالتاريخ • يروى أحيانا روايات تاريخية فيها غلط تاريخى ، مثل تقدم واحد على آخر ، فاتهموه بضعف الرواية التاريخية • وقالوا الضعيف فى التاريخ ضعيف فى الرواية ولا يؤتمن •

كذلك هناك مسائل نقد فيها ، منها فتواه بعدم رواية مقتل الحسين وتحريمه للعن يزيد بن معاوية فى المساجد ، فحرم هذا اللعن ليزيد بل ولأى مسلم ولذلك ثار الشيعة ضده • وحجـــة الغزالى فى هذا أن يزيد بن معاويـــه رجل مؤمن وليس لنا نحن الفصل فى أمره ، هو رجل مسلم ، وكل مسلم يجوز الترحم عليه • ثم انه لم يصح أو يثبت أنه أمر بقتل الحسين • الحسين قتل فى عهده ، هذا صحيح ، لم يثبت أنه أمر بقتله أو قتله بيده ، وربما كان الباعث على القتل باعثا شريفا منها الخوف على المسلمين ، ويصح أنه فعل ذلك ثم تاب قبل موته فلماذا نلعنه ؟ وحتى اذا

فعل كل ذلك ولم يتب فليس القتل كفرا يستحق اللعن ولكنـــه معصية من المعاصى · هذه خلاصة فتوى الغزالى · هذا الموضوع أدى الى كتابه كتاب ضد الغزالى ألفه ابن الجوزى سماه الرد على المتعصب العنيد المانع من لعن يزيد ·

٣ ــ مؤلفات الغزالى :

كتب الدكتور عبد الرحمن بدوى كتابا بعنوان « مؤلفات الغزالى » بتكليف من المجلس الاعلى لرعايـــة الفنون والأداب والعلوم الاجتماعية بمناسبة احتفال المجلس بالذكرى المئويـــة التاسعة لميلاد الغزالى فى مهرجان أقيم بدمشق عام ١٩٦١ · وقد استعرض الدكتور عبد الرحمن بدوى فى تصدير هذا الكتاب المحاولات التى قام بها المستشرقون فى البحث فى مؤلفات الغزالى وترتيبها وتصنيفها والأسس التى اعتمدوا عليها، ثم قام بتصنيف لمؤلفات الغزالى ميز فيه بين المؤلفات المقطوع بصحة نسبتها الى الغزالى وبين المؤلفات المتحولة أو التى يدور الشك حول صحـــة نسبتها الى الغزالى ·

وقد قطع الدكتور بدوى بصحة نسبة ٧٣ مؤلفا للغزالى فى مختلف العلوم والفنون مما يدل على أن الغزالى كان مؤلفا موسوعيا شأنه فى ذلك شأن علماء عصره من أمثال ابن سينا وفخر الدين الرازى من بعده · فهو متكلم وفقيه وأصولى وفيلسوف ومصلح دينى وصوفى ، وقد خلف فى كل هذه الميادين آثارا خالدة ·

كان الغزالى على جانب عظيم من الثقافة ، كتب فى أصول الفقه كتاب المستصفى ، وفى الفلسفة مقاصد الفلاســـفة · ولا يقل عن ابن سينا فى تلخيصه للفلسفة فهو يضارع النجـــاة · وكتب يرد على فضائح الباطنية ولخص أقوالهم كما لو كان باطنيا · وله تآليف فى المنطق غير مقدمة المستصفى · ألف كتب منطقية

منها معيار العلم ، محك النظر ، وميزان الاعتدال • ومن الغريب أن الغزالى كان يعتقد أن المنطق علم يونانى ولكنه عالمى انسانى أيضا فهو علم العقل الانسانى وقد ابتدع الغزالى للمنطق اسماء حتى لا يستعمل كلمة منطق ، ولما كتب هذه الكتب لم يخرج عن كتب أرسطو ، ولكن غير فى الاصطلاحات ، ولما جاء فى الأمثلة لم يمثل كما مثل أرسطو امثلة علمية ولكن اتخذ من الفقه امثلته وكتاب ميزان الاعتدال يتكلم فيه عن أنواع الموازين ، وهى الاشكال الثلاثة الاولى التى قال بها أرسطو •

وله فى التصوف كتاب احياء علوم الدين ، مشكاة الانوار ، ومعراج السالكين ، مكاشفات القلوب • ولـــه فى علم الكلام ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، والجام العوام عن علم الكلام • ويظهر من مؤلفاته انه واسع الثقافة الى حد بعيد ملما لا بثقافة عصره فقط بل ملم أكثر مما كان يتوقع بثقافات اجنبية لم يعرفها كثيرون ، ونكتشف للان نواحى لم تكن معروفة عند الغزالى • كان على علم بمصادر غابت عن غيره ، الى جانب المامه بالعلوم الاسلاميـــة البحتة كالقرآن والحديث ، يظهر أنه على علم واسع بما كانوا يسمونه علوم الاوائل •

فالظاهر من نقده للفلاسفة وأصحاب الديانات الاخرى أنه كان مطلعا على الفلسفة اليونانية التى ألف المقاصد تلخيصا لها وأنه كان مطلعا أيضا على كتب أصحاب الديانات الاخرى كالمسيحية واليهودية وأنه استفاد منهما • وهذه الاستفادة ظاهرة فى نقده لفلسفة الفلاسفة الاسلاميين أمثال ابن سينا والفارابى • فهو على علم بكتابات يوحنا النحوى المعروف وبالانجليزى يشيرون اليـــه باسم جون دى جلوميريور الذى رد على بروقلس فيما قاله عن قدم العالم ، وكذلك رد على أرسطو ، وعن طريقه تسربت هذه الاقوال الى العرب ومنهم الغزالى فتأثر بها وتنبه الى هذا الامر البيهقى فى

تاريخ حكما الاسلام وقال : واكثر ما أورده الامام حجة الاسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يوحنا النحوى .

وكذلك لاحظ الأمر نفسه الشهروزى في كتابه نزهة الارواح ، وتظهر معرفة الغزالى باثار القدماء فيما قاله في نقده للمشائين الاسلاميين ، فهو ينافش اراء فلسفية قديمة مثل آراء الطبيعيين والدهريين وغيرهم ، والظاهر أن أسفار الغزالى فى سورية كان لها أثرها في تكوينه العلمي ، ولا يبعد أنه أتصل هناك ببعض الرهبان المسيحيين التابعين للكنيسة اليونانية .

وباضافة الى علمه المكتسب من الكتب فعند الغزالى منبع عظيم جدا غير مكتسب هو تجربته الخاصة وتفكيره الخاص الاصيل . فالتحليلات الموجودة في كتاب الاحياء تحليلات نفسية روحية تنبع من أعمق أعماق نفس الغزالى . هذه التحليلات من عمل الغزالى نفسه وتجربته الخاصة ، ثم أن الغزالى الذى عمل في مكافحة الفلسفة ونقدها . كان للفلسفة تأثير فيه غير قليل ، تأثير فى تفكيره وفهمه ومصطلحاته وأساليب الرد نفسها وأكثر ما تأثر به الغزالى كان الفلسفة الافلاطونية الحديثة ففي الرسالة اللدنية وفى مشكاة الأنوار ومعارج القدس والأحياء كثير ما نجد له نظيرا فى تساعيات أفلوطين أخذ الغزالى كثيرا من تعاليم الديانات الاخرى والمسيحية خاصة ، وأخذ من الفلسفة المسيحية واليونانية وكذلك أخذ بنصيب وافر من التراث الاسلامى كالقرآن والحديث والتصوف ، كان تأثره بالصوفية أكثر ما يكون ، الشخصيات الآتية أثرت فيه وبعضها أشار اليه بالفعل ومنهم الحسن البصرى ، سفيان الثورى ، ابراهيم بن أدهم . رابعة العدوية ، أبو بكر الشبلى ، الدارامى ، الحارث المحاسبى ، أبو يزيد البسطامى ، أبو القاسم الجنيد أبو بكر الشبلى ، أبو طالب المكى ، أبو عبد الرحمن السلمى ، القشيرى .

الفصـــــل الثـــانى

الشك واليقين عند الغزالى

ولدينا ترجمة أخرى لحياة الغزالى كتبها هو بنفسه وترجم فيها لحياته الفكرية وتجربته الروحية فى كتاب المنقذ من الضلال.

لا يوجد فى الأدب الاسلامى ترجمات ذاتيـــة لكثيرين من مفكرى الاسلام . ويكاد يكون المنقذ من الضـــلال هو النموذج الوحيد . والترجمة الذاتية سلاح له حدين : أولا صدوره عن صاحبه يزيد فى قيمته وفى نفاسته كمرجع أصلى ، وفى الوقت نفسه له خطره أيضا باعتباره صـــادر عن ذات الشخص فتتجلى العيوب الذاتية كما تتجلى المحاسن اذ أن الانسان حين يكتب لنفسه بما يمر به من أزمات وحالات مختلفة ، كل هذا يجعل للترجمة الذاتية قيمتها ، فالمنقذ يمكن اعتباره الى حد ما وثيقة سيكولوجية كبيرة نعتمد عليها فى فهم الغزالى . وبالرغم من عبارات الغزالى الصريحة فى المنقذ نجد بعض الناس يحاولون تأويل هذه العبارات، فيذهبون الى أن الغزالى قصد كذا وكان ينوى كذا ، وقد أفسدوا الأمر على أنفسهم وعلينا بذلك . فهذه الوثيقة بمثابة اعتراف صريح للغزالى بما جربته نفسه الشاكة المتحيرة من ألم وما شعرت به نفسه الصوفية من سعادة وما وجدته نفسه الطموحة من لذة تارة وألم تارة أخرى وما شعر به الغزالى من الصيت والغنى والفقر والتواضع والزهو ، وما أحس به الغزالى من مرارة ضد الفلسفة السابقة عليه والمعاصرة له . كل هذا نجده فى المنقذ ولكننا لسوء الحظ لا نستطيع أن نعتبر المنقذ وثيقة تاريخيـــة علمية دقيقة لحياة الغزالى، بعبارة أخرى نجدها وثيقة لها عيوب.

في حين كان ينبغي له ان يحدثنا عن نفسه ، فالغزالي عندما كتب المنقذ لم ينس أنه كان مدرسا وقد كان طول حياته مدرسا ·

والواحد منا لايخرج في نهاية الكتاب بفكرة قاطعة لما انتهت اليه حياة الغزالي ، هل انتهى الى نهاية أم مازال من حيرته ؟ هل استقر في حياته الروحية ؟ هل صحت توبته ؟ الغزالي يترك الانسان في حالة معلقة من غير أن يتأكد مما تم تحقيقه للغزالي ، وهذه المسالة لاحظها الكتاب الغربيون والمسلمون الذين أرخوا له · وللغزالي عبارات تشير الى أنه لم ينته من شكه الى علم يقيني كانت تتوق اليه نفسه بل لزمته حيرته حتى النهاية ، وهي من المسائل التي لا تزال تنتظر البحث والافاضة في البحث ·

ولعل كل قيمة الكتاب تنحصر في أن الغزالي كتبه في أخريات حياته ، قبل وفاته بخمس أو ست سنوات ، فهو من مؤلفات النضج ومن المؤلفات التي جاءت في دور كان الغزالي قد درس العلوم التقليدية والفلسفية ، أي انتهى من مراحل كثيرة تعتبر تمهيدا لهذا الكتاب الذي يعد خلاصة لتجارب الرجل · ولكن بعد قراءة الكتاب لازال الانسان كما قلنا يسائل نفسه الاسئلة الآتية : هل كان الانقلاب الروحي في الغزالي تاما ؟ هل لزمه الشك طول حياته ولم يتخلص منه ؟ هل تصوف الغزالي حقيقة ؟ أي نوع من أنواع التصوف كان تصوفه ؟ كل هذه المسائل لا تزال قابلة للجدل والمناقشة ويستحيل الرد عليها بصورة قاطعة ·

بحث الغزالي كما يقول في المنقذ منذ طفولته عن الحقيقة ، وكان يعتقد أن البحث عن الحقيقة رغبة ملحة فيه وصفة غرزها الله فيه ، وهي صفة من صفات الانسان من حيث هو انسان ، ولكن الغزالي بدافع ملح أكثر من غيره ، كان يشعر بنوع من الضغط والاضطرار للبحث عما يسميه الحقيقية ، ولم يكن يسلم بأي

شيء يعلمه على سبيل التعليم ، ولكنه كان يقف موقف المتسائل . ولاحظ أن الأطفال ينشأون على دين آبائهم ، فأبن المسلم ينشأ مسلما وابن النصراني ينشأ نصرانيا وابن اليهودى وهكذا ، فادرك ان الاديان أمور تعلم وتغرس فى الناس بعد ولادتهم،ولكن قبل ذلك توجد الفطرة ، فهل الفطرة يقصد بها دين الفطرة أم يقصد بها الطبيعة الغير مكيفة ، الطبيعة العامة ؟ والحديث يقول، « كل مولود يولد على الفطرة وأبواه هما اللذان يهودانــــه أو ينصراته أو يمجسانه ، يولد على الفطرة أى على دين الفطرة ، دين مطبوع عليه الانسان بالفطرة ، ثم يجيء أصحاب الاديان ويعطيانه الدين الاسلامى أو المسيحى . أم أن الفطرة هى صفحة بيضاء فينتقش على هذه الصفحة دين الاباء ؟ ولكن نحن لا نعرف أى المعنيين أخذ بها الغزالى . ونحن نعرف أن الجنيد مثلا تكلم عن شيء يمكن أن يفسر به الحديث قال : ان النفس الانسانية مطبوعة منذ الأزل على التوحيد قبل وجود النفس واتصالها بالجســـم واستشهد بالآية (واذ أخـــذ ربك من بنى آدم من ظهورهـــم ذريتهم(١)) .

وهى الآية التى تسمى آية العهد أى أن الله أخذ من نفوس البشر هذا العهد فأخذوا به وعاهدوه عليه قال ألست بربكم قالوا بلى) (٢) ، وهنا قرب من النظرية الأفلوطينية من أن النفس كان لها وجود سابق . والذين يأخذون بهذه الآيـــة يقولون ان الدين المطبوع فى النفس هو دين التوحيد وهو دين عالمى لافرق فيه بين فلان وفلان ولكن الذين يطبعونه بلون معين هم أصحاب

---

(١) أنظر : عفيفى ، التصوف ، الثورة الروحيةفىالاسلام ص ٢١٧ــ٢١٨ .

(٢) سورة الاعراف ، آية ١٧٢ .

الأديان الموجودة فيأخذ الطفل من والديه صورة جديدة ولكنها تكييف للدين الموجود وهو دين الفطرة •

يقول الغزالى : تحرك باطنى الى طلب حقيقـــــة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين وتمييز الحق منها والباطل (١) • يشتم من ذلك ان الفطرة دين، والجنيد وضح المسألة فى رسالته الخاصة بالتوحيد ولكنه سار فى التوحيد الى النهاية ، هذا التوحيد الذى اقرت به النفوس قبل وجودها فى الأجسام . هذا التوحيد القديم ، ونسيته النفس الى حد ما ، فالحياة الصوفية عنده عودة الى هذا التوحيد ، والتوحيد عنده ليس الاقرار فقط بفردانية الله فى الألوهية ولكن عنده هو أن ترى النفس أن لاعلة حقيقة ولا فاعل حقيقة الا الله ، فهو عود بالنفس الى التوحيد الاول القديم ، هذه كلها أشياء لم تخطر فى بال الغزالى وقد ذكرنا الجنيد على سبيل المثال لتوضيح ما فهمه البعض من دين الفطرة وأن كان الغزالى لا يقر دين الفطرة •

يقول الغزالى : فقلت فى نفسى أولا ان مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هى (٢) : أى أن مطلوبة و أن يعلم حقيقة الوجود ، فهذا المطب اقتضاه أن يبحث فى حقيقة العلم ، أى بدأ يفكر ابستمولوجيا • أراد أن يعرف الحقيقة على ما هى عليه فبحث فى الابستمولوجى ، أراد أن يعرف حقيقـــــة الوجود بدأ يبحث فى حقيقة المعرفة ، وفى الحقيقة أن الناحيتين ملازمتين لا يمكن فصل احداهما عن الاخرى،فكل بحث انتولوجى يمهد له ببحث ابستمولوجى ، فالغزالى غرق فى هذا البحث منذ

---

(١) المنقذ ص ٥ ـ ٦ •

(٢) المرجع السابق ص ٥ •

البداية ، ابتدأ ببحث فى الوجود فبحث فى العلم ، تكلم عن الضرورة وعدمها واليقين وعدمه فى كل علم وأدى به هذا الى التشكيك فى كل العلوم · ثم يستمر فيقول : فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبق معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقرير ذلك (الوهم والغلط) بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنـــا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا أو أنكارا فانى اذا علمت أن الـ ١٠ أكثر من الـ ٣ وقال قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل انى أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه فى معرفتى ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فكما علمته فلا (١) ·

العلم اليقينى عنده هو الذى ينكشف انكشافا لا يبقى معه ريب ، العلم الواضح عنده هو الذى لا يقارن هذا الانكشـــاف امكان الوهم أو الغلط ، أى أنه واضح وضوحا تاما لا يقارنه أى ريب ولا يسمح القلب أن يرفضه رفضا تاما ، ومن علامات العلم اليقينى أيضا الشعور بالامان ، أى أن الانسان لا يخـــاف من احتمال وقوع خطأ · هناك طمأنينة ، شعور بالامان ، لان العلم الغير يقينى يجعل النفس خائفة ، فى حين أن الانسان يشعر بأمان وأطمئنان حين يحل مسألة رياضية ، فى حين اذا صعب حلها شعر الانسان بقلق وانزعاج،فالشعور بالامان مصاحب للعلم اليقينى، فالامان من الخطأ يكون مقارنا لليقين · قد يحدث أن انسانـــا يدرك يقين مسألة من المسائل وأيضا يشعر بالامان ضد الغلط ،

---

(١) المنقذ ص ٦ ·

هذا الشخص الحاصل على العلم اليقينى يأتى اليه شخص ويقول له أن عنده خطأ بدليل أنه يقلب العصا ثعبانا ولكن صاحب اليقين لايشك فى يقين علمه بالرغم مما عمله الآخر ٠

يريد الغزالى فصل العلم اليقينى من ناحية ، وهذه المعجزة التى قد تكون معجزة اولا ، لان قلب الحجر ذهبا ليس دليلا على أن الثلاثة آكثر من عشرة ٠

أتى الغزالى بمثال من الرياضة ، ولكن الواقع أن هذا مثال فقط ، فليس كل العلم اليقينى من هذا النوع من أنواع العلم اليقينى . وأى علم ينطبق عليه هذا الوصف فهو علم يقينى،وبناء عليه كل ما يعلمه الانسان على هذا النحو ولا يتيقنه هذا النحو من التيقن يكون لا أمان معه فلا يقين فيه ٠

فتش الغزالى فى معلوماته لعله يعثر على هذا النوع من العلم اليقينى فبدأ بالحسيات والضروريات اى القضايا المستندة الى الحس والقضايا الأولية البديهية فقال فى نفســـه « لا آمل فى اقتباس المشكلات الا عن طريق الجليات (البينة بذاتها) ويقصد بها الحسيات والضروريات ، ولكنه آراد أولا أن يتيقن من ثقته بالمحسوسات والضروريات وهل هى أو هل ثقته بهـا من نوع الثقة التى يشعر بها الانسان ازاء القضايا التقليدية ، فلا شك أن الانسان يشعر بنوع من اليقين والثقة بازاء القضايا الحسية والضرورية ، فهل الثقة كلها من نوع واحد ؟ هل نوع الثقة هنا هو نوع الثقة هناك ؟ هل اليقين بهذه القضايا الحسية من نوع اليقين بالقضايا التقليدية ؟ وهل هو ثقة أكثر الناس بالقضايا الرياضية أم هى ثقة محققة لا غدر فيها ولا غائلة ؟ ٠

هذه مسألة فى غاية الدقة ، أحيانا نشعر بثقة من أنواع مختلفة من الاحكام ولكن علينا أن نسائل أنفسنا أى نوع من

أنواع الثقة هذه ؟ هل الثقة التى نشعر بها ازاء نوع آخر من القضايا أم تختلف ؟ مثلا لا اله الا الله يقولها المسلم بناء على تقليد من الاباء والأجداد ويسمعها كل لحظة فعنده ثقة بإزاء هذا الحكم ولا يستطيع أى شخص أن يزحزحه عنه ، ونفس الشخص يشعر بيقين ازاء ظاهرة أخرى الماء يتجمد فى درجة حرارة ويتبخر فى درجة معينة ، هنا أيضا نوع من اليقين فهل اليقين من نوع يقينه فى الحالة الأولى ؟ نوع ثالث من الأحكام الواحـــد ½ الاثنين أو ٥×٥=٢٥ أو ٢+٢=٤ هذه القضايا فيها يقين قوى جدا ، فهل اليقين فى القضايا الحسية والمنطقية والرياضية واحد ؟ القضايا التقليدية فيها امكان الخداع والغائلة كمـــا يقول الغزالى وهى القضايا المأخوذة من الآبـــاء دون تمحيص أو نقد اذ قبلت على وجهها الظاهر لا يمكن الدفاع عنها لأنها مأخوذة بدون أساس فهى قضايا متواترة تقليدية بحتة ، مثلا الجبل الفلانى تسكنه الشياطين ، هذه قضية لا أساس فيها للدفاع اذا حاجيت من ينكر هذه القضية - أقبل الغزالى على المحسوسات والضروريات ينظر فيها وسأل نفسه : هل يمكن أن يشك الانسان فى المحسوسات ؟ فانتهى به طول التشكيك الى أنه لا يستطيع أن يسمح لنفســـه بالتسليم المطلق حتى بالمحسوسات ، بحث فى المحسوسات وهى من الأشياء التى كان شديد الايمان بها لانها من الاشياء المحسوسة الملموسة فوجد أنها من أكثر المعلومات تخليطا وخطأ ولن حالة اليقين فيها حالة مشكوك فيها كل الشك . تنبه الغزالى الى هذا منذ القرن ١١ . والعلم الحديث الآن يعزز هذا ويبرره - رأى الغزالى أن حاسة البصر وهى أقوى الحواس تخدع صاحبها فتريه الظل ثابتا مع أنه متحرك . لا يقف أبدا عن الحركة وتريه الكبير صغيرا (١) هنا مسألة دقيقة جدا يثيرها علماء النفس .

---

(١) المنقذ ص ٨ _ ٩ .

ويمكن الرد على الغزالى أن الحس لم يخطىء وانما الذى أخطأ هو العقل فى تأويله للاحساس ، اذ أن الحس قد لا يخطىء ولكن التأويل والتفسير هو الذى أخطأ ، فالعقل هو الذى أخطأ ، سواء أكان المخطىء هو الحس نفسه لأن الحس البحت لا يدرك شيئا وانما الادراك ادراك عقلى فى النهاية وان كان مبنيا على الحس . فالاحساس والادراك الحسى متلازمان . الانسان يرى العصا مكسورة فى الماء وسليمة فى الهواء - أو يرى أن خطوط السكة الحديد تتلاقى فى حين أن المتوازيين لا يلتقيان وغير ذلك من أخطاء الحس .

اذا فالمدركات الحسية لايمكن الاعتماد عليها ، والقضايا الحسية لا يمكن أن تؤدى الى اليقين الذى يطلبه الغزالى .

يقول الغزالى : لقد بطلت الثقة فى المحسوسات فلعله لاثقة الا بالعقليات (١) التى هى من نوع أوليات الرياضة مثل ٢+٢=٤ ، مثل قضايا المنطق الصورى ، النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والشىء لا يمكن أن يكون موجودا وغير موجود فى آن واحد . ولكنه أجاب بقوله : اذا كان حاكم العقل قد كذب حاكم الحس فيما كان يصدق به فما يدرينا لعل هناك حاكما آخر وراء العقل اذا ظهر أو تجلى يكذب حاكم العقل كما كذب حاكم العقل حاكم الحس ولولا ظهور حاكم العقل وتكذيبه لحاكم الحس لظل الانسان يعتقد فى حاكم الحس ، ونحن لازلنا نعتقد بصواب أحكام العقل لأنه لم يظهر بعد هذا الحاكم الذى يفترضه الغزالى، فنحن مازلنا فى دور انتظار . ويقول الغزالى ان عدم ظهور ذلك

---

(١) المنقذ ص ٩ .

الحاكم ليس دليلا على استحالة وجوده (١) ٠ وبعد أن تردد فى هذا الأمر قليلا وجد تأييدا له بأحوال المنام وأنه رأى أن الانسان يرى فى النوم أمورا ويتخيل أحوالا ولا يشك فى ثبوتهـــا واستقرارها ثم يستيقظ فيعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتـــه واعتقاداته أصلا ٠ يتساءل الغزالى : بم تأمن أن يكون جميـــع ماتعتقده فى يقظتك بحسك أو عقلك هو حق بالاضافة لحالتك ألا يمكن أن تطرأ عليك حالة أخرى تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ؟ فاذا أوردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحال ما تدعيه الصوفية أنها حالتها ٠ اذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم اذا غاصوا فى أنفسهم وغابوا عن حواسهم رأوا أحوالا لا توافق هذه المعقولات ، أو لعل هذه الحالة هى الموت الذى يشير اليه الحديث : (الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا) فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة فاذا مات الانسان ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهدها الان ، ويقال له عند ذلك (لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) (٢) ٠ أى حاد ٠

بعد أن شك الغزالى فى حاكم الحس وكان سبب شكه فيـــه أن جاء حاكم العقل وكذبـــه ، مثلا كـــان يرى أن الشمس مثل الرغيف ، فقال العقل : لا ، انها أكبر بكثير من الأرض ، فالعقل جاء بحكم جديد كذب حاكم الحس ٠ فقال : لو كان الأمر كذلك ألا يصح عقلا أن يكون هناك حاكم الحس واذا لم يكن قد جاء ذلك الحاكم فليس معنى ذلك أنه لن يأتى لماذا لايكون ذلك الحاكم هو

---

(١) المنقذ ص ٩ ـ ١٠ ٠

(٢) سورة ق آية ٢٢ ٠

حاكم الصوفية الذين يرون مالا نرى ولعل هذا الشيء المنتظر هو الموت أى أن العقل سيأتى عليه وقت تبطل أحكامـــــه وينكشف غطاؤه عندما تنكشف الحقيقة بالموت لأن النفس تخطيء ما دامت متصلة بالبدن فاذا انفصلت عن البدن تبينت لها الحقيقة ٠

فى تاريخ الفلسفة الطويل نجد معايير مختلفة للحقيقة ، فحاكم الحسيين يكذب حاكم المثاليين ، وهذا يكذب حاكم العقليين وهذا بدوره يكذب حاكم الحدسيين ٠ وهكذا الحقيقة مزاج من الحس والذوق والتجربة ٠

المهم أن الغزالى يقول أن هناك احتمال بتكذيب حاكم العقل، ولكن نقطة الضعف عند الغزالى فى نظرنا هى أنه اذا كان الأمر كذلك فنحن لا ننتهى ، اذا سلمنا باحتمال وجود حاكم يبطل أحكام العقل فلا شيء يمنع من وجود حاكم ثالث ثم حاكم رابع وهكذا ٠٠ اذ من يدرينا لعل هؤلاء الحكام تظهر ، وهذا ما نقوله للصوفية ، اذا ربما كان هناك حاكم آخر يبطل أقسام الصوفية ، وبذا نفتح على أنفسنا بابا لا يمكن غلقه ٠

بعد أن ذكر الغزالى امكان وجود ذلك الحاكم قال ان عدم ادراكنا لوجوده الآن لايمكن أن يتخذ دليلا على أن وجوده مستحيل، وقال لعل هذا الأمر هو ادعاء الصوفية بأنهم يستطيعون ادراك الحقيقة على نحو يختلف عن ادراك المتكلمين والفلاسفة ، وأن عندهم حاكما يقضى ببطلان أحكام العقل كما يدعيها الفلاسفة ، ولعل النفس عندما تنفصل عن البدن بالموت يتبين للانسان أنـــه كان فى غفلة وأنه كان مخطئا ٠

يبدو لنا أن الغزالى حريص على أن يبين عجز العقل الانسانى عن ادراك حقيقة الوجود والوصول الى نوع من المعرفة تطمئن

اليه النفس . ولم يكن الغزالى أول من نقد العقل الانسانى فالفلسفة مملوءة بهذا ، وظهور التصوف والعلم الصوفى دليل على أن الناس لا يرضون عن حلول العقل الانسانى للمشاكل الوجودية الكبرى . حين نقول ان العقل الانسانى عقل متصل بالعالم فمقولاته مستقاة من هذا الوجود فهو محصور فى دائرة معينة هى مقولات الوجود ، فكيف يطمع فى أن يدرك الحقيقة القصوى ، وذلك مثل الشخص الذى عنده ميزان للذهب ويطمع فى أن يزن بها الجبال . ولكن اذا بحثنا فى أقوال أولئك الذين يتهمون العقل الانسانى بالقصور نجدهم يشيرون الى شىء ليس هناك ما يمنع من تسميته عقلا أو قوة من قوى العقل . مثلا الصوفية الذى يرضى عنهم الغزالى قالوا ان العقل غير كاف للوصول الى العلم وانما الذى يوصل الى العلم اليقينى هو الذوق والكشف ، واذا ما سألت عن أداة الذوق قالوا القلب أو السر فما الذى يمنع أن تكون هذه القوة قوة من قوى العقل الذى ينكرونه . الواقع أن الذى ينكره الغزالى ويصح أن نوافقه عليه هو العقل بالمعنى الضيق ، أى العقل النظرى الذى أداته المقدمات والنتائج ومقولات المنطق ، هذا هو العقل المقفل على نفسه ، ولا يوصل الى علم يقينى ، ولكن اذا استعملنا العقل بالمعنى الواسع فلا يمنع من أن يكون عندنا قوة نسميها العين البصيره أو نسميها بأى اسم ، قوة تنبعث من أعماق النفس هى قوة من قوى العقل . فيجب التفرقة بين العقل الذى ينكره الغزالى وهو العقل المنطقى القاصر على الجدل والمقدمات والنتائج وبين العقل بالمعنى الواسع .

كذلك يتكلم الفلاسفة مثل ابن سينا وغيره عن امكان اتصال العقل بقوة خارجية هى العقل الفعال اما اتصالا جزئيا فى هذا العالم أو اتصالا كليا عند انفصال النفس عن البدن وعودتها الى

أصلها . قلنا ان العقل الانساني يتصل بالعقل الفعال فيحدث عنه نوع من الاشراق والعلم اليقيني ، فما المانع من آن يكون ذلك من عمليات العقل ، على كل حال الذين انكروا على العقل قدرته على الوصول الى الحقيقة انما قصدوا العقل الجدلى وليس هناك ما يمنع من الاعتقاد بأن الحياة النفسية فيها نواحي مجهولة، وقد تستيقظ بعض هذه النواحي فى بعض الافراد كالصوفية والفنانين فتدرك من حقيقة الوجود مالا يدركه العقل العادى .

ويذهب الغزالى الى آن المعرفة الدينية الذوقية هى بمثابة الماء الذى ينبع من قاع البئر ، اذا تعمقت قاع البئر وعندما تظهر لا تستطيع ايقافها ، كل ما هناك تطهير البئر حتى تنبع ، فهذا هو علم الاشراق أو الذوق أو الالهام .

خلاصة هذا أن الغزالى عندما يشك فى العقل وفى قوى العقل انما يقصد العقل الفلسفى وهو محق فى نقده لهذا العقل لأن مثل هذا العقل كالحشرة التى تنسج حول نفسها كل أنواع القيود والخيوط التى تربطها ثم تحاول آن تفك نفسها من هذه القيود .

فالغزالى عندما نظر الى المسألة وجد آن العقل ليس الطريق الى العلم الذى يرنو اليه فاتجه نحو التصوف .

لما خطرت كل هذه الخواطر ببال الغزالى اعترته نوبة من اليأس والغم ودامت حاله على ذلك ، اعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين كان فيهما على حد قوله على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال ، أى حاله حال السوفسطائى ولو أنه لا يسمى سوفسطائيا . السوفسطائى عنده أنواع يدخل فيهم

المفكرين العناديين والا أدريين والنسبيين (عندى وعندك) ومنهم الشاكون . وهنا أدخل الغزالى نفسه فى السوفسطائيين أى انه لا يدرى ، ونحن لانسمى الآن هذا النوع سفسطة لأنها حددت لكن العرب ادخلوا العنديين واللا عنديين واللا أدريين .

كل هذه الشـــكوك انقدحت فى نفس الغزالى وتمكنت من نفسه ، وظل الغزالى كما يقول حوالى شهرين وهو على هذه الحال، ولاثقة له بعلم ولا بمعرفة . فالشك عند الغزالى كما نرى حالة نفسية مر بها ، بينما الشك عند ديكارت مثلا شك ارادى يتوخاه الفيلسوف بارادته ويخرج منه بارادته ، وديكارت عندما وجد فى نفسه علامة اليقين لم يستطع الخروج من يقينه بنفســــه الى اثبات وجود الله أى الى اثبات موجود خارج نفسه الا بدور ظاهر، فمن جهة يعتمد ديكارت فى اثبات وجود الله على العقل والافكار الواضحة ومن جهة أخرى ينبغى للتأكد من صدق العقل والافكار الواضحة العلم اولا بوجود الله وصدقه .

أما الغزالى فان الله سبحانه وتعالى هو الذى اخرجه من شكه ، هو الذى أخرجه من الظلمات الى النور هو الذى قذف فى قلبه نورا من هذا المرض ، من هذا الشك ، وعادت نفسه الى الصحـــــة والاعتدال ، وعادت الضروريات مقبولة موثوقا بها ، « لم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » (١) وعلامة هذا النور الذى يقذفه الله تعالى فى القلب هى : التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود (٢) أى الزهد فى الدنيا والتطلع والعمل للاخرة .

---

(١) المنقذ ص ١٠ — ١١ .
(٢) المرجع السابق ص ١١ .

ويروى الغزالى أن النبى صلى الله عليه وسلم فسر الشرح فى قوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » بالنور الذى يقذفه الله تعالى فى القلب .

وهذا النور ينبجس من الجود الالهى فى بعض الأحيان وينبغى للانسان أن يترصد له ويعد نفسه لقبوله وذلك بالمجاهدات والعبادات والزهد فى الدنيا ودوام ذكر الله . وفى كتاب الأحياء وصف رائع للمجاهدات والعبادات والمقامات والاحوال التى ينبغى على الانسان ان يسلكها حتى يعد نفسه للكشوف والفتوحات ، وحين يقذف الله بالنور فى القلب سيجد الانسان الاوليات والمعارف حاضرة فى نفسه فلا تتحرك النفس لطلب المعارف لأن الحاضر لا يطلب .

الفصـــل الثـالث

الحقيقـــة عند الغزالى

لما كفاه الله هذا المرض وقذف فى قلبه نور الحق ابتدأ ينظر فى أصناف الطالبين للحقيقة فوجدهم أربع فرق (١) .

١ ـ المتكلمون وهم الذين يدعون أنهم أصـــحاب الرأى والنظر .

٢ ـ والباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم (الذى يتلقونه) باقتباس من الامام المعصوم .

٣ ـ الفلاسفة : وهم آل المنطق والبرهان .

الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة الالهية وأهل المكاشفة والمشاهدة .

يحصر الغزالى طلاب الحقيقة فى هذه الفرق الاربع ويرى أن الحق لا يشذ عنهم ولا يخرج عن دائرتهم . يريد الغزالى أن يقول أن الطالب للحقيقة اما أنه متكلم أو باطنى أو فيلسوف أو صوفى ، ولكن الادعاء بأن الطالب للحقيقة لا يعدو أن يكون واحدا من هؤلاء الاربعة وأن الحق لا يشذ عنهم فاذا لم نجد الحق مع واحد من هؤلاء الاربعة فلا أمل فى أن نجد الحق عند غيرهم ادعاء باطل أو استقراء ناقص وشذوذ وضعف فى التفكير .

وعندما أقول الحق أو المعرفة محصورة فى هذا أو ذاك فقط ولا أجعل أى احتمال أكون قد قفلت الباب لكى أحصر التهمة فى

---

(١) المنقذ ص ١٢ .

واحد ، وهذا هو ما عمله الغزالى فى الحقيقة عندما حصر أصحاب الحقيقة فى اربعة ثم أخذ ينقد حقيقة كـــل واحدة من فرق الفلاسفة ، والمتكلمين والباطنيين ولا يجد الحق عند هؤلاء فقال لابد من أن الحق عند الصوفية ، هذا هو موضع الأخذ على الغزالى اذ يصح أن يوجد الحق عند غير الصوفية .

نظر الغزالى الى الأمر كما هو فى عصره فوجد البارزين مما يدرسون الحقيقة هذه الفرق الاربع . وقد كان من الجائز أن يكون هناك صاحب مذهب وجودى أو غيره ولكن لم يدرسه الغزالى فنظر الى البارزين ونسى الباقين وأخذ يناقش كل طائفة ويرفض مذهبها الى أن وصل الى الصوفية وقال ان عندهم الحق .

أما التقليد فقد تركه نهائيا وقال انـــه لا أمل للعودة الى التقاليد لان شرط المقلد لكى يكون مقلدا حقيقيا أنه لا يعرف أنه مقلد ، فاذا عرف أنه مقلد وابتدا الشك فى تقليده انكسرت زجاجته ولا أمل فى العودة الى التقليد لان كسر زجاجة التقليد شعث لا يلم الا أن يذاب (الكسر) بالنار ويستأنف له أولها صنعة أخرى مستجدة . فلا بد من صهر زجاجة التقليد مرة أخرى لكى يحصل على صنعة أخرى لم تكن تقليدا (١) .

الامر اذا محصور فى شيئين :

اما تقليد وقد انتهى ، أو واحد من هؤلاء الطوائف الاربع . نظر فى أقوال كل فرقة واستبعد أن تكون هى الموصلة الى الحقيقة ما عدا الصوفية . ان رضاء الغزالى عن الصوفية بعد أن انتهى به المطاف اليهم يعتبر بمثابة بداية حياته الصوفية وبداية تحوله .

---

(١) المنقذ ص ١٣ .

ولكن ما مدى ثقافة الغزالى الصوفية وما مدى اتصاله ببعض رجال الصوفية حتى يتحول ويسير فى هذا الطريق ؟ كل هذه أمور غامضة ولا نعرف الا أن الغزالى اتصل بالرجل الصوفى الذى وصاه أبوه به وكان الغزالى حينئذ صغيرا ولم يكن لهذا الرجل تأثير عليه ، ولكن ظهر ميله الى التصوف عنيفا بعد ان انتهى من النظر فى العلوم اطلاقا فلسفية وكلامية ، وايقن أن الطريقة الصوفية هى الطريق القويم ، وأنه لا يتم الا بعلم وعمل ، وأن العلم انما هو وسيلة فقط لمعرفة أسباب مشاكل النفس وكيفية اكتسابها الصفات الحميدة التى تكسب النفس صفاء ومعرفة ٠

وايقن ان الناحية العملية فى الطريق الصوفى اشق كثيرا من الناحية النظرية ، بل ان الناحية النظرية أسهل كثيرا ، ولكن الناحية العملية هى المحك والاساس ، والتغلب عليها فيه النصر الحقيقى ، أما تحصيل العلوم فهو أمر سهل ٠ فهناك فرق بين من يعرف الزهد وتعاريفه وأحكامه وبين من يتزهد بالفعل وفرق بين من يحلل المعرفة وأنواعها وبين من يصل الى المعرفة ٠ وعرف الغزالى أن ما قرأه للجنيد والشبلى والحارث المحاسبى وأبو طالب المكى سهل يسير اذا قيس بالحياة الصوفية والرياضة الصوفية (١) ٠ أدرك الغزالى أمرين أو شيئين أو حقيقتين فى غاية الأهمية : الأمر الاول أنه لابد للسالك فى الطريق الصوفى من الذوق والحال ، وأن يكون صاحب ذوق وحال ليعرف بنفسه مغازى أقوال القوم ومراميهم وربما هذه المسألة هى التى تعوز باحثى التصوف ٠

الأمر الثانى هو أن العمل فى الطريق الصوفى أقسى وأشق من العلم ٠ ولكنه على كل حال أيقن أنه لا أمل فى الحصول على سعادة

---

(١) المنقذ ص ٤٤ ـ ٤٥ ٠

الأخرى الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وذلك بالاقبال على الله اقبالا مطلقا والانابة الى الله انابة تامة والتجافى والبعد عن دار الغرور وقطع علائق البدن بالعلم وبكل مايتصل بشهوات النفس. كل هذا أدركه بوضوح (١) . وهنا حصل له فى نفسه نزاع عنيف ووقع فريسة لمطامع النفس ومطامع القلب فتجاذبته العوامل مدة طويلة . الدنيا تطلبه من ناحية ومطالب الاخرة من ناحية اخرى، التصوف يشده من ناحية والترف والدنيا من جهة ثانية فمكث يتأرجح مدة طويلة ، استمرت أزمته ستة أشهر كان أولها رجب سنه ١٤٨٨ حتى حدث له عارض اضطرارى حل المشكلة ذلك أن لسانه حبس فاستحال عليه التدريس وساءت صحته واستولى عليه الهم والغم فأيقن أن ذلك مقصود من الله فقطع عليه خط العودة الى الأبد وعلم أن ذلك علامة من الله يريد بها انتهاء ذلك التردد ، فعزم على الخروج من بغداد الى مكة حاجا فى الظاهر ولكنه كان ينوى الخروج الى الشام والسياحة فيها فى الحقيقة .

منذ خرج الغزالى من بغداد واستمرت رحلته نحو عشر سنوات يقول انه انكشف له فيها أمور لا يمكن أن يحصيها او يستقصيها ، ولكنه لسوء الحظ لا يذكر لنا من هذه الامور شيئا ويجملها اجمالا فى كلام غامض عن طريقة الصوفية . عندما يتكلم الغزالى عن طريقة الصوفية لا يتكلم عما كشف له بالذات بل عما يكشف للصوفية عامة ويقول أن طريق الصوفى مملوء بالمكاشفات والمشاهدات من أوله ، والصوفية يرون كذا فى حال يقظتهم ويرون كذا فى حال نومهم ويتكلم عما يكشف للصوفية فى المنام وعن الأمور الغير محسوسة مثل الملائكة الذين يظهرون للصوفية فى حال اليقظة . وتكلم عن الاحوال العالية التى يرى فيها الصوفية صورا وأمثالا روحية يضيق المقام عن التعبير عنها ووصفها ولا يحاول المعبر عنها التعبير الا اذا اشتمل كلامه أو لغته على خطأ صريح

(١) المنقذ ص ٤٤ ـ ٤٥ .

لايمكن الاحتراز عنه فيقع التعبير عن هذه الاحوال في حال يكاد يتخيل أنه من أصحاب الحلول أو أصحاب الاتحاد . يقول الغزالي ان الصوفي يرى أحوالا اذا أراد التعبير عنها اشتم منها أنه من أصحاب الحلول والاتحاد مثل قول الحلاج أنا الله ، وليس في الجنة الا الله ، وهـــذا الكلام خطأ لأنهم لا يقصدون هذه المعـــاني ولكن ياترى هل الغزالي يعبر عن نفسه أم عن الصوفية ؟ في الغالب كلامه منصب على الصوفية وليس على ذاته .

يقول الغزالي ايضا أن الحال الصوفية ليست مستندنا فيما ندركه من المعرفة الذوقية فقط بل هي أساسنا أيضا فيما نقوله في طبيعة النبوة ، اذ ليست النبوة الا امتدادا وحالا أعظم وأكبر لحالة الصوفي ، فالنبوة هي مرحلة أعلى من المراحل البسيطـــة الساذجة التي تظهر على أيدي الصوفية ، فالنبوة امتداد لحـــال التصوف ، ويستشهد بحال النبي عندما خلا بنفسه في غار حراء فقد كان يحصل له ما يحدث للصوفية من أحوال ثم جاء له الوحي، فالنبوة امتداد لحال الصوفي . آدرك الغزالي حقيقة النبوة عن طريق التصوف .

ويقول الغزالي ان كرامات الاولياء هي على التحقيق بداية الأنبياء ، فكرامات الأولياء تعبر عن آخر مراحل الحياة الروحية عند الاولياء ، تعتبر بداية النبوة . فأحوال الصوفية يستند اليها الغزالي في كلامه عن حقيقة النبوة ويستند اليها أيضا في مسائل الايمان بالعقائد الدينية على الوجه الصحيح . فالايمان الحقيقي الصحيح ليس الاعتراف باللسان ولا النظر العقلي بل يأتي عن طريق التجربة الصوفية ، والغزالي استغلها في أنها الطريـــق الأساسي الى الوصول الى اليقين ، وعن طريقها أدرك معنى النبوة وأنها خطوة في طريق النبوة أخيرة ، هي الطريق السليم الموصل للايمان الصحيح . فالايمان نتيجة تجربة وحال صوفية . استخلص الغزالي كل هذا من التجربة الصوفية .

ولكن لنا أن نتساءل : ياترى هل كل هذا نتيجة تجربـــة شخصية عالجها الغزالى أم انه حاول تفسير كلام الصوفية وهو بعيدعن التجربة ؟ .

من الصعب جدا الاجابة على هذا التساؤل ، المفروض انه تصوف ، ونحن نقول أن ما يقوله عن هذه المسائل نتيجة حـــال صوفية مر بها الغزالى فى فترة حياته التي تصوف فيها . كـان يدخل الخلوة ويخرج منها بشكل غير معهود فى الطريق الصوفى، شكل غريب . ويحكى ذلك عن نفسه فى المنقذ فيرى فى وقت من الأوقات مبررا للدخول فى الخلوة ويشرح ذلك المبرر ثم يرى ما يبرر الخروج من الخلوة ويشرح مبررات ذلك أيضا دخل الخلوة ليكتسب المعرفة الصوفية ويحصل على تصفية النفس . وان كان ذلك مخالفا لتعاليم الصوفية الاساسية ، فهولا يدخل التصوف ليحقق غرضا معينا وانما ما يظهر عليه من ثمرات انما هو منحة من الله . ولكن الغزالى دخل التصوف عندما يئس من الوصول الى معرفة اليقين ، فدخل الطريق الصوفى ليحصـــل على العلم اليقينى الخالى من الخطأ .

الشىء الثانى ان الغزالى كان يخرج من الخلوه لأجل أشياء : يخرج منها عندما رأى ان الفساد سرى فى العقيدة وان الباطنية استشرى ضررهم وأفسدوا العقيدة فأراد أن يدافع عن الدين ويبين مساوئهم واعتقد أنه مكلف من قبل الله بهذا وقال انه على رأس كل مائة سنة يرسل الله من يجدد الدين وأنه هو الذى اختاره الله ليدافع على ذلك . واستشار من حولـــه الخروج من الخلوة والقيام بالرسالة التى يشعر انه مكلف بها مرة يرى ما يبرر الخلوة والعزلة ومرة يرى ما يبرر الخروج من الخلوة والعزله ، وسرعان ما يخرج من الخلوة حتى يعود اليها متشائما يائسا من اصلاح الناس قائلا : ما قيمة هذا كله والزمن غير موات والسلطان غير

موجود فالأمر مرده الى الله ، يقول : وأنى لك رفع هذه الغمة والزمان جائز والدور دور الباطل وماذا يعود عليك من كل هذا الا معاداة أهل زمانك ، ولا يتم لك ذلك الا بزمان مساعد وسلطان متدين قاهر (١) . ولم يكن عنده لا الزمان المساعد ولا السلطان القاهر ، وكان سلطان الملك مساعدا له ولكنه مات بعد أن تولى التدريس ببغداد بقليل .. وقرر الغزالى أن يمضى من عزلته بعد أن خرج منها حتى أمره الخليفة بالذهاب الى نيسابور ، وهنا خرج عن عزلته وقبل الذهاب اليها بعد أن شاور جماعة من الصوفية نصحوه بترك العزلة والخروج من الزاوية .

ذهب الى نيسابور سنة ٤٩٩ ولكنه ذهب اليها كما يقول لا ليعلم الشىء الذى به يكسب الجاه ولا يدعو الى ذلك العلم بالقول أو بالعمل بل يدعو الى العلم الذى به ترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه (يقصد علم التصوف) وقد أقام الغزالى بقية حياته فى نيسابور بين الزاوية والبحث ، يدرس لعدد قليل من المريدين والأتباع ، يقضى الوقت بين التأليف والتدريس الى أن أدركته الوفاة .

---

(١) المنقذ ص ٦٣ .

الفصـــل الرابـــع

موقف الغزالى من علم الكلام

أما المتكلمون فيدعون أنهمأهل الرأى والنظر ، ويحدثنـــا الغزالى بأنه ابتدأ بتعلم علم الكلام فدرسه ووقف على وثائقـــه وأسراره وصنف فيه ، ويرى الغزالى آن علم الكلام يفى ويحقق الغايه منه وهى حفظ عقيدة أهل السنة والرد على المبتدعـــة والمخالفين . والسبب فى نشأة علم الكلام عند الغزالى هو أن الله القى الى عباده على لسان رسوله عقيدة هى الحق،فيها صلاح الدين والدنيا ، ثم وسوس الشيطان للمبتدعة بوسواس مخالفة السنة وشوشوا بها على عقيدة الحق فهيأ الله تعالى طائفة المتكلمين للرد على المبتدعة ونصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن البدع المحدثة التى تخالف السنة المأثورة .. اذن قامت طائفة من الناس تدافع عن العقيدة وترد على بدع المبتدعـــة واعتمدوا فى دفاعهم على مقدمات تسلموها من الخصوم واشتغلوا بنفس هذه المسلمات . فغاية علم الكلام ومقصوده فى نظر الغزالى ليست معرفة الحقيقة كما هى وانما الدفاع عن عقيدة أهلالسنةضد الخصوم والمبتدعة ... غير أن المتكلمين تخطوا هذه الغاية عندما كثر النقاش وطال الزمن الى البحث عن حقائق الأمـــور فتكلموا فى الجواهـــر والأعراض ماهما . ولكن ذلك لم يكن على كل حال مقصـــودهم الاصلى فجاء كلامهم فيه غير شاف . علم الكلام اذن وان كان يحقق الغاية منه وهى الدفاع عن عقيدة أهل السنة ضد المبتدعة الا أنه لا يحقق الغاية التى يرجوها الغزالى وهى ازالة الحيرة والاطمئنان الى علم يشفى غليله وتعطشه للحق والحقيقة . فعلم الكلام كما يـرى الغزالى يحقق الغرض منـــه ولكنه لا يفى بمقصـــود الغزالى (١) .

---

(١) المنقذ ص ١٤ ــ ١٥ .

الفصـــل الخـامس

موقف الغزالى من الفلاسفة

الصنف الثانى الذى يتكلم عنه الغزالى من طلاب الحقيقة هم الفلاسفة • ويستطرد الغزالى فى حكاية تاريخ حياته الفكريـة فيقول : انه بعد أن فرغ من علم كلام وتبين له أن هـــذا العلم لا يشفى غلته وتعطشه الى الحق فقد ثنى بالفلسفة ويقول انه ثمر عن ساق الجد فى تحصيل الفلسفة وأنه درس الفلسفة من الكتب دون أن يستمع الى معلم أو أستاذ وكان يشتغل بتحصيلها وتفهمها بعد أن يفرغ من التصـــنيف والتأليف والتدريس فى العلوم الشرعية ، وكان يشتغل بالتدريس فى بغداد بمدرسة تكونت من / ٣٠٠ هـ • وقف الغزالى كما يقول فى هذه الأوقات التى كان يخلو فيها للفلسفة على منتهى علوم الفلاســـفة • أى أن الغزالى درس الفلسفة فى أوقات فراغه من التدريس والاشتغال بالعلوم الشرعية ووقف على مراميها وغايتها فى سنتين ، ثم ظل سنة أخرى يتفحص المسائل ويفكر فيها ويعاود النظر ويتفقد أغوار المسائل حتى ظهر له ما فيها من خداع ولبس وتخييل • وفى اعتقادنا أن الغزالى يغالى بهذا كثيرا •

منهج الغزالى فى الرد على الفلاسفة :

كان يمهد لرده على كل فرقة من الفرق بتلخيص كلام وآراء هذه الفرق ، مثل ذلك التعليمية والفلاسفة ، فكتب فى ذلـــك « فضائح الباطنية » ورده على مقاصد الفلاسفة يقول : لابد لكل من يتصدى لأظهار مفاسد علم من العلوم من الوقوف على منتهى ذلك العلم • فان رد المذهب قبل فهمه ضرب من العبث ورمى فى العمى وبذلك أخذ الغزالى على عاتقه مهمة تلخيص المذاهب قبل الرد عليها •

ثم يقول : وانه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى فيه أعلم الناس بل يزيد عليه ويطلع عليه صاحب العلم من غور وغائله .

كتب الغزالى كتاب تهافت الفلاسفة حوالى سنة ٤٨٨ أى لم تصل سنة فى ذلك الوقت الاربعين وكان قد قرأ الفلسفة وحصلها بنفسه ووضع فيها كتاب المقاصد وكانت غايته من التهافت الرد على آراء الفلاسفة كما فهمها ولخصها وعرضها ابن سينا والفارابى وابن سينا بوجه خاص ، وان كان من الواضح أنه كان على علم بكتب فلاسفة آخرين اسلاميين وغير اسلاميين بل كان على علم ببعض كتب الشراح وبعض الكتب التى ألفت فى نقد الفلاسفة كما سيتبين ذلك فى بعض كلامة فى الرد .

يصرح الغزالى فى التهافت أنه لا يريد الا هدم مذاهب الفلاسفة (١) - لا الفلسفة أيا كانت - واظهار ما فيها من تناقض وعجز أو سفسطة وقصور . يريد أن ينقد ويرفض الفلاسفة ، فهو يناظر الفلاسفة بأسلوبهم ومنطقهم ليبين لهم أنهم لم يلتزموا شروط المنطق الذى يدينون به يدلل بذلك فى النهاية على افلاس العقل الانسانى فى محاولة الوصول الى الحقيقة ، وهو بذلك يمهد الدعوة الى الرجوع الى الدين والى التصوف والوصول الى الله عن طريق الاعتقاد والعبادة والرياضة والكشف ، وهو يحذر الناس من الاعتبار والانخداع بالأسماء اليونانية الرنانة مثل سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس الذين أطنب اتباعهم فى وصف عقولهم ودقة علومهم ، ولكنه يحذر المسلمين أن يعتقدوا أن كل هؤلاء كانوا بمكانة واحدة، فلكل طابعه الخاص وتفكيره أو أن مذاهبهم وتعاليمهم كانت بمثابه واحدة ، فان

---

(١) التهافت ص ٦ .

العلم الالهى غير الطبيعى غير الرياضى ، ولكل علم حكمه ، وموقفنا منه يختلف ، فهذه العلوم مختلفة فى ميزان التقدير • وكان هم الغزالى اظهار بطلان حججهم فى مسائل الالهيات خاصة ومايتعلق منها وما يتعارض منها خاصة بمسائل الدين وأصـــوله كقولهم بقدم العالم وانكـــارهم البعث وقولهم ان علم الله غير محيط بالجزئيات وغيرها •

ولكن هذه هى الناحية السلبية من نقد الغزالى التى عبر عنها فى التهافت • أما الناحية الايجابية فهى محاولة الغزالى بيان أن سلامة العقل والوصول الى اليقين يكون باتبـــاع الدين وسلوك طريق الصوفية ، ولكن الغزالى لم يكن أول من جهر بهذا الرأى ، فقد جهر به من قبل كثير من مفكرى الاسلام وخصوصا الصوفية الذين أظهروا بكل وضوح عجز العقل الانسانى عن الوصول الى علم يقينى تطمئن اليه النفس • الفلسفة كما نراها ترى الشىء ونقيضه وتدافع عن كل منهما بحجج لا تقل قوة عن الأخرى • المنطق محدود فى دائرته الخاصة مثل الرياضة ، والرياضـــة يشبهونها بالبئر لا تستطيع أن تستخرج منها أكثر مما تضـــع فيه ، فأساليب المنطق معتمدة على مقدمات فلا تستلزم من المنطق أكثر مما هو موجود فى المقدمات،فالمقدمات التى تبدأ بها لاتوصل الى شىء أكثر مما هو متضمن فيها ، تماما مثل قضايا الرياضة فلا المنطق ولا الفلسفة موصلة الى اليقين ، والعقل الانســـانى عاجز عن الوصول الى العلم اليقينى الذى تطمئن اليه النفس ، كل هذا أثير من قبل ، واكده الغزالى •

لايقف الغزالى فى نقده للفلاسفة عند حد ولا يتردد مطلقا فى نقدهم والانتصار عليهم ولا يتردد فى الاستعانة بأى رأى كان من رأى خصومهم فى مسائل أخرى حتى لو كـــان الرأى يقتضى

الاستعانة ببعض الآراء الخاصة . فهو يحشد كل الاراء حشدا لكي يرد على الفلاسفة وينسى كل الاحقاد التى بينه وبين غيره من المذاهب مثل التعليمية وغيرهم .

الاختلاف بينه وبين الفلاسفة اختلاف أصيل وجوهرى ولكن الاختلاف بينه وبين غيرهم أختلاف فى التفاصيل فقط ولذلك كرس همه فى مواجهتهم والرد عليهم .

كان هدفه هدم آراء الفلاسفة فى المســـائل الكبرى التى تتعارض مع أصول العقائد الاسلامية مثل قدم العالم وانكارهم للبعث ومسالة معرفة الله وقصر علم الله على الجزئيات (١) وهو لا يتورع فى الرد على الفلاسفة من أن يعتمد على أى مصدر أيا كان ذلك المصدر ولا يتردد من أن يقتبس من أقوال غيرهم المعارضة لاقوالهم للرد على الفلاسفة ولا يقف فى معارضة الفلاسفة عند حد ولا يتردد فى نقدهم فى أن يستند الى أى وسيلة أو مصدر .

كان يلخص مذاهب المردود عليهم فى الفلسفة لخصها فى المقاصد، ورد عليها فى التهافت ، ورد على كل مسألة على حدة، نجده يخلص المسألة حتى يرد عليها فى صورة قضايا يحلل قضايا الفلاسفة واستدلالاتها ويناقش نظرياتهم ليرى الى أى مدى يمكن أن تلزم هذه النتائج عن هذه المقدمات ، ثم يناقش المقدمات ليرى ما هو منها برهانى وما هو غير برهانى الأقيسة اليقينية هى التى مادتهـــا برهانية ان لم تكن بديهية يبحث فى المقدمات هل هى بديهيـــة ضرورية .فاذا لم يجد براهين اسدلالية بالمعنى المنطقى الصحيح (وهو يقول فى المنقذ أنه يعتمد على منطقهم) اذا لم يجد أن المقدمات ضرورية بالفعل بل ادعى الفلاسفة ضروريتهـــا فقط

---

(١) التهافت ص ١٨ .

واذا وجد هذا أتى بقضايا لاتتنافى مع العقل ولكنها غير ضرورية اليقين وادعى لها الضرورة وواجه الفلاسفة بها وقال لهم أنتم لا يعتبرون هذه ضرورية وتدعون ضرورتها وأنا كذلك نكيل لكم بنفس الكيل .

ينقد الغزالى نظريات الفلاسفة بابطالـــه عنصر الضرورة الذى يضيفيه الفلاسفة على مقدماتهم أو على بعضها مثال ذلك قولهم : انه لا يصدر عن الواحد الا واحد . هذه قضية ادعـــوا انها ضرورية وبنوا عليها اشياء خطيرة . يتساءل الغزالى : هل هى ضرورية ؟ هل أجمع عليها الناس ؟ واذا كانت ضرورية فما قولهم فى القضايا التى ادعى أنا ضرورتها وأنتم لا تدعون ذلك ؟ هذه طريقة منطقية لمناقشة المقدمات ولزوم النتائج عن المقدمات ومناقشة ضرورية المقدمات .

الطريقة الأخرى هى : الزام الخصوم بفساد مـــا يلزم من أقوالهم وفساد اللازم يستتبع فساد الملزوم ـ لكن هل المسألة على هذا النحو دائما ؟ لا . أحيانا تكون المسألة أعمق من هذا ، يأخذ لازم بعيد من لوازم المقدمات يصـــح أن النتيجة لهـــا نتائج تترتب عليها فيأخذ مستلزم من مستلزمات النتيجة ويناقشـــه ويبرهن على فساده فيقول ان الدعوى الأصلية باطلة ـ وذلك اما بالوصول الى نتيجة لا يقبلها العقل ، نتيجة لأزمة عن ادعائهم اذا كان ما تقولونه فى القضية الاولى صدقا فيلزم من ذلك كذا وكذا ، النتيجة الاولى لا يقبلها العقل وبذلك يلزمهم بفســـاد الاصل أو نظرية لا تتفق مع أصل من الاصول التى لا يدينون بهـــا .

أو نتيجة تتنافى مع المقدمات التى بدأوا بها أو اعتمد عليها الفلاسفة فى الموضوع الذى هو موضع بحث .

وهذا المنهج ليس قاصرا على الغزالى بل هو منهج التفكير الأسلامى سواء كان فلسفيا أو كلاميا . هذا المنهج مملوء به كتب الفلاسفة وعلم الكلام فمثلا كتـــاب المواقف نجده مملوء بهذه الأساليب .

يقول الغزالى فى التهافت فى طريقته فى ابطال معتقدات الفلاسفة عن طريق الالزامات يقول فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكراميـــة وطورا مذهب الواقفيـــة (١) . أى يؤدى بهم الى راى من شأنهم أن يعارضوه .. ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص (لا انتصر لمذهب خاص) بل أجعل جميع الفرق البا واحدا عليهم فأن سائر الفرق ربما خالفونـــا فى التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين (الفلاسفة) فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد (٢) .

أما الكرامية التى يشير اليها الغزالى فهى فرقة كلامية تنسب الى أبى عبد الله محمد بن كرام كان من الصفاتية وهى فرقة من المشبهة اثبتوا الصفات على نحو يشير بالتجسيم (٣) .

أما الواقفية فهى فرقة من الاسماعيلية الباطنية ســـموا واقفية لأنهم وقفوا الامامة عند اسماعيل بن جعفر .

« التهافت » منهج فى الرد فى جملته منهج سلب يعـــارض اشكالات الفلاسفة باشكالات مثلهـــا من غير أن يتقدم بحـــل للمشكلات التى يثيرها . مثلا عندما يناقشهم فى قضية الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقول أنها ليست ضرورية ولكنه لا يثبت

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٣ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٣ — ١٤ .

(٣) أنظر فتح الله خليف ، فخر الدين الرازى وموقفه من الكرامية ، رسالة ماجستير بمكتبه كلية آداب الاسكندرية .

كيف انها غير ضرورية بل يأتي بقضايا اخرى يدعي غير الفلاسفة انها غير ضرورية بينما يعتبرها الفلاسفة ضرورية فهو لم يحل المشكلة بل أقام مشكلة جديدة وفي ذلك يقول : « أنه لا يدخل على الفلاسفة الا دخول مطالب منكر لا دخول مدعى مثبت » (١) كل شيء يهاجمهم فيه يطالبهم بمعناه ولكن لا يدخل عليهم دخول مثبت مبرهن على كلام ، يعارضهم بالانكار ، لكن يواجههم بحل ايجابي، على أن الغزالى قد وعد بوضع كتاب خاص يسميه (قواعد الاعتقاد) يبين فيه رأيه المخالف لرأى الفلاسفة ، أو يبين العقائد على النحو الذى يرضاه · وقد كتب هذا الكتاب بالفعل فى القدس بعد خروجه من بغداد وهو ملحق بالجزء الاول من كتاب الاحياء ولكن هذا الكتاب مخيب للظن الى أقصى حد · لقد كنا ننتظر منه أن يأتى بكتاب عليه مسحة فلسفية يدخل فيه على مذهب أهل السنة ولا ينتظر أن ينتفع بالكتاب الا العوام ، ما الذى يعرف شيئا من علم الكلام فقلما تنفعه مقدمة الأحياء ·

ذكرنا أن الغزالى لخص الفلسفة قبل الرد عليها ، وهذا منهجه · ويدل تلخيصه لآراء الفلاسفة أنه كان على علم لا بالفلسفة الاسلامية وحدها عند ابن سينا والفارابى بل على علم واسع بالتراث اليونانى القديم · نجد ما يشهد بهذا فى تلخيصه من اشاراته الى أفلاطون وجالينوس والى مدى ما استمده من كلام أفلاطون ومن الشراح ورجال الأفلاطونية الحديثة خصوصا بروقلس من أتباع المدرسة الأفلاطونية ، ويظهر أن الغزالى تأثر فى رده على الفلاسفة بهذا التراث الواسع الذى كان على علم به وقد أدرك هذا المعنى بعض الكتاب الاسلاميين القدماء مثل البيهقى صاحب تاريخ حكماء الاسلام والشهرزورى صاحب كتاب روضة الأفراح . يقولان أن الغزالى أخذ معظم ما رد به على

---

(١) التهافت ص ١٣ ·

الفلاسفة من رديحيا النحوى على بروقلس فى مسألة قدم العالم .
ان صح هذا القول فهو يفسر لنا احتمال تأثير الغزالى بمؤلف قديم أجنبى فى تلخيصه لآراء الفلاسفة . لا نستبعد أن الغزالى انتفع بردود امثال يوحنا النحوى فى رده على بروقلس وأرسطو فى قولهم بقدم العالم ولكن ما نستبعده أن الغزالى عرف بهذه الاشياء فى اصولها ، وانها كانت موجودة فى البيئة ، يتصل العالم المسلم بالراهب المسيحى ويناقشه فيسمع منه كلاما فلسفيا هو منتشر فى الجو والبيئة التى عاش فيها المسلمون، ولا يعنى ذلك رجوعهم الى الأصول نفسها ، فمسألة القدم اعتنى بها المسلم والمسيحى لاتصالها بالدين وفى المناقشة يسمع كل منهما آراء صاحبه .

ويحصر الغزالى الفلاسفة بحسب مذاهبهم فى ثلاثة اقسام .
١ ـ الدهريون ٢ ـ الطبيعيون ٣ ـ الالهيون

أما الدهريون فهم الذين أنكروا الصانع المدبر القادر وزعموا أن العالم قديم لم يزل موجودا بنفسه من غير صانع ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان . وهؤلاء هم الزنادقة (١) .

أما الطبيعيون فقد صرفوا جهودهم فى العالم الطبيعى وما فيه من عجائب وغرائب الحيوان والنبات ، واشتغلوا بالتشريح الطبيعى فآمنوا بصنع الله وبديع حكمته ، فاعترفوا بالله قادر حكيم مطلع على خواص الاشياء وغاياتها ، وكل من يشتغل بالتشريح خصوصا تشرح الانسان فانه لا يملك الا أن يذهب الى هذا الاعتقاد . ولكنهم ظنوا أن القوة العاقلة فى الانسان تابعة

---

(١) المنقذ ص ١٨ .

لمزاجه أيضا ومتعلقة ببدنه تعلقا وثيقا ، أن هذه القوة تبطل ببطلان البدن وتنعدم بانعدامه ولا يعقل اعادة المعدوم ، فالنفس فى راى الطبيعيين تموت بموت البدن وليس لها حياة أخرى غير هذه الحياة ، فانكروا البعث والخلود والجنة والنار والقيامة والحساب ولم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل اللجام وانهمكوا فى الشهوات والملذات انهماك الحيوانات . وهؤلاء أيضا زنادقة لأن الايمان ليس هو الايمان بالله فقط بل هو الايمان بالله واليوم الاخر ، وهؤلاء أنكروا اليوم الآخر وان كانوا اعترفوا وآمنوا بالله وبصفاته (١) .

أما الالهيون وهم سقراط وافلاطون وارسطو ، وأرسطو فى رأى الغزالى هو الذى « رتب المنطق وهذب العلوم وخمر لهم ما لم يكن مخمرا من قبل » وهؤلاء الفلاسفة ردوا على الدهريين والطبيعيين ، ثم رد أرسطو على افلاطون وسقراط ولم يقصر فى الرد ، الا أن أرسطو أيضا لم يستطع التخلص من بقايا كفر الفلاسفة السالفين وعلى ذلك يجب تكفيره وتكفيرهم وتكفير من اتبعه من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابى وغيرهما وابن سينا والفارابى على الخصوص لأنهما هما اللذان عرفا فلسفة أرسطو ونقلاها نقلا جيدا ، ويحصر الغزالى فلسفة أرسطو كما نقلها ابن سينا والفارابى فى ثلاثة أقسام قسم يجب التكفير به وقسم يجب التبديع به أى أن الأخذ به بدعة وقسم لا يجب انكاره أصلا (٢) .

يفصل الغزالى هذه الأقسام فيقول :

تنقسم علوم الفلاسفة بحسب الغرض منها الى ستة أقسام :

---

(١) المنقذ ص ١٩ ـ ٢٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠ ـ ٢١ .

رياضية ومنطقية وطبيعية والهية وسياسية وخلقية . أمـــا الرياضية فهي الحساب والهندسة وهي علوم برهانية لاصلة لها بالعلوم الدينية ولا سبيل الى جحدها وكانت السبب في وجود آفتين :

الأولى : ان من ينظر في العلوم الرياضية يأخذه العجب من دقة البرهان وجلائه ووضوحه واتقانه فيحسن بسبب ذلك الظن في الفلاسفة (الفيلسوف والرياضي واحد في هذا العصر بحيث لم يكن قد حصل انفصــــال وتخصص في العلوم) ويعتقد ان كل علومهم بهذا الوضوح ووثاقة البرهان ثم اذا سمع بعد ذلك الانسان بكفرهم وضلالهم وتهاونهم بالشرع فانه يكفر بالتقليد المحض ظانا أن الدين للو كان حقا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في العلم . وكثير من الناس ضـــــل وكفر بسبب تقليده فقط للفلاسفة . سمع بأنهم جحدوا الدين فجحده ، وســـمع بأنهم استهانوا بالشرع فاستهان به ، لأنه قد وثق بالفلاسفة بسبب دقة علومهم التي تتجلى في الرياضة،وغاب عن مثل هذا الانسان أن الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون ماهرا في كل صناعة . فالماهر في الفقه ، في الكلام ليس ضروريا أن يكون ماهرا في الطب ، كما أن الجاهل بالفلسفة لا يلزم منه أن يكون جاهلا بالنحو ، بل لكل صناعة أهل . ثم أن كلام الفلاسفة في الرياضيات برهاني وفي الالهيات تخميني لكن كل هذا لا يمكن أن يعرفه الانسان الا اذا عاناه وجربه وخاض فيه ، ولايمكن الوقوف على هذا الا بعد الدراسة والفحص والتعمق في والمشكلات، ولكن المقلد ، تحمله غلبة الهوى وشهوة البطالة لا يعرف من ذلك شيئا . (وتلك آفة عظيمة ولهذا يجب أن يؤخذ بالزجر كل من يخوض في علوم الرياضيات) (١) .

---

(١) المنقذ ص ٢٣ .

الآفة الثانية : هناك بعض المسلمين الذين بلغ بهم الجهل حد انكار جميع علوم الفلاسفة بما فى ذلك الرياضـــة وظنوا انهم بذلك ينصرون الدين حين ينكرون كل علوم الفلاسفة فانكر البعض مثلا الكسوف والخسوف لاعتقادهم أنذلك بخلاف الشرع. فلما يسمع بذلك انسان له علم بالرياضة ودقة براهينها وصدق دعواها فى الكسوف والخسوف يعتقد أن الاسلام مبنى على الجهل وانكار البرهان القاطع فيزداد حبه للفلسفة وبغضه للدين . وهذه جناية كبرى على الدين . فمن يظن أن الاسلام ينصر بانكار العلم فقد تجنى على الاسلام وعلى الدين . والعلوم الرياضية فى حد ذاتها لا تتعرض للدين كما أن الدين والشرع نفسه لا يتعرض لمثل هذه العلوم بالنفى او الاثبات . اما المنطق فهو علم ينظر فى طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها ، وأن العلم اما تصـــور واما تصديق ، وكل هذه الامور لا يتعلق شىء منها بالدين ، ومن جحد المنطق وأنكره نظر اليه المناطقة نظرة تشكك فى عقله وفى دينه خاصة رغم أن صحة الدين موقوفة على مثل هذا الانكار(١) .

أما العلم الطبيعى فهو يبحث فى العالم وما فيه من أجسام ارضية أو فلكية وما يطرأ عليها من تغير أو استحالة . وكما أن الدين لا ينكر الطب فكذلك لا ينكر هذا العلم الا فى مسائل معينة يعترض عليها الغزالى فى كتاب تهافت الفلاسفة مثل القول بقدم العالم وقولهم بأبدية العالم والزمان والحركة .

اما العلم الالهى فينطوى على اكثر اغاليطهم وفيه يتبين انهم لم يستطيعوا الوفاء بالبراهين على ما اشترطوا فى المنطق لذلك

---

(١) المنقذ ص ٢٥ .

تجدهم يختلفون اشد الاختلاف فى العلم الالهى . ويحصر الغزالى مجموع ما غلطوا فيه فى عشرين مسألة ويكفرهم فى ثلاثة منهما أما السبعة عشر مسألة الباقية فيعتبرها الغزالى بدع . وقد تضمن كتاب التهافت هذه المسائل وشرحها والرد عليها وابطالها ، أما المسائل الثلاثة الكبرى التى كفرهم الغزالى فيها وكفر كل من تابعهم وقال بقولهم فهى :

١ ـ انكار حشر الاجساد وقصر المعاد على المعاد النفسانى .
٢ ـ القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات فذلك كفر صريح لأن الله تعالى (لا يعرب عن علمه مثقـــال ذرة فى السموات ولا فى الأرض) .
٣ ـ القول بقدم العالم وازليته (١) .

أما المسألة الأولى وهى انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية فى الجنة والآلام الجسمانية فى النار وانكار وجود جنة ونار كما جاء فى القرآنفذلك مما يخالف عقيدة المسلمين كافـــة .

أما المعاد النفسانى فلا ينكره الغزالى ويردد فىكتابالتهافت اراء لا تخرج عن اراء ابن سينا فى المعاد ويرى ان المعاد النفسانى لا يخالف الشرع ولا ينكر وجود انواع من اللذات فى الآخرة اعظم من اللذات الحسية ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ولكنه ينكر أن يكون ذلك معروفا بالعقل فقط بل يرى ان الشرع يدل عليه أيضا . فالغزالى يعترض على من يقول بأن العقل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة المعاد النفسانى .

---

(١) المنقذ ص ٢٥ .

ويتساءل الغزالى عن المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسـمانية فى الآخرة ـ ويرى أن وجود اللذات الروحية لا يدل ولا يتضمن نفى اللذات الحسية بل الجمع بين اللذتين فى الآخرة أكمل ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .(١)

أما المسألة الثانية وهى أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات أو يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولايختلف بالماضى والمستقبل والان فقد ذهب الفلاسفة الى ذلك لكى ينفوا التغير عن الذات الالهية . اذا علم الله الكليات فلا تغير يحدث فى ذاته لأن الكلى ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان . أما الجزئيات فمتغيرة وحادثة فى الزمان . فانسان مثلا من حيث هو فرد مشخص بالذات تتعاقب عليه تغيرات واحداث كثيرة وافعال ، أما حقيقة الانسان من حيث هو انسان فثابتة لا تتغير . واذا تعلق علم الله بالجزئى المتغير كان الله متغيرا ايضا ، وذلك محال ، فمحال ان يعلم الجزئى من حيث هو جزئى . يعترض الغزالى مبينا فى التهافت ان الله يعلم كل شىء بعلم واحد دائم فى الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم لأن علم الله القديم بكل شىء لا يتغير بتغير الحوادث فيقول : « لو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العالم لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بأنه قدم من قبل كان ذلك العلم الواحد الباقى كافيا فى الاحاطة بهذه الأحوال الثلاثة » .

أما المسألة الثالثة وهى قولهم بقدم العالم وازليته فيبدأ الغزالى فى كتاب التهافت بمناقشتها وعرض اراء الفلاسفـة وادلتهم ويتولى الرد عليهم ويرى ان العالم حدث بارادة قديمة

---

(١) المنقذ ص ٢٧ ـ ٢٨ ، التهافت ص ١٨ .

اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، فالله قديم وارادة الله قديمة أما مفعول الارادة فهو الحادث المتعلق بالزمان (٢) ·

ويتولى الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة الرد على الفلاسفة وتكفير من يقول بانكار حشر الاجساد (١) وبقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات وبقدم العالم وازليته · وهو يستعرض في هذا الكتاب اراء الفلاسفة في هذه المسائل الثلاثة ويكفرهم فيها ويرد عليهم ويذهب الى أن احدا من المسلمين لا يعتقد في شيء من هذه المسائل ، أما المسائل الأخرى مثل نفي الصفات وقولهم بأن الله عالم بذاته لا بعلم زائد على الذات وما يجري مجرى هذه المسائل فمذهبهم في ذلك قريب من مذهب المعتزلة ولايجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك · بعد أن ناقش الغزالي الفلاسفة في العلم الالهي وبين أن هذا العلم ينطوي على اكثر أغاليط الفلاسفة وأنهم مختلفون أشد الاختلاف فيما بينهم في هذا العلم وبعد أن غلطهم في عشرين مسألة عرض لها في كتاب التهافت وكفرهم في ثلاثة منها ، بعد هذا يتكلم عن العلم السياسي وهو أحد أقسام علومهم فيرى أن هذا العلم يرجع الى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية السلطانية وقد اعتمد الفلاسفة في نظر الغزالي الى الكتب السماوية المنزلة وعلى الحكم المأثورة عن سلف الأولياء في العلم السياسي ·

أما الاخلاق فتنحصر اراء الفلاسفة في هذا العلم في حصر صفات النفس وأخلاقها وكيفية معالجتها ومجاهدتها واعتمد الفلاسفة في هذه الأخلاق على كثير من تعاليم الصوفية المثاليين القائمين على ذكر الله ومجاهدة الهوى وسلوك الطريق الى الله

---

(٢) التهافت ص ٢١ _ ٩٣ ·

(١) التهافت ص ٣٤٤ _ ٣٧٥ ·

تعالى بالزهد فى الدنيا • وقد انكشف للصوفية فى هذه المجاهدات كثير من افات النفس وعيوبها فوافق الفلاسفة على كلامهم وأخذوه ومزجوه بكلامهم وتولد عن هذا المزج كثير من المساوىء والعيوب:

أولا : عيوب تتعلق بمن يرد ويرفض آراء الفلاسفة فى الاخلاق • فظنت طائفة من الضعفاء ان هذه التعاليم ينبغى أن تهجر ولا تذكر وتنكر لأن كلام الصوفية ممزوج بباطل الفلاسفة، ولكن الغزالى ينصح بأن الذى يعرف الحق ينبغى أن ينظر فى القول فان كان حقا قبله سواء أكان قائله مبطلا أم محقا بل ينبغى أن يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال •

ثانيا اعترض البعض على بعض مصنفات الغزالى نفسه فى اسرار علوم الدين لأنهم وجدوا أن ارائه تشبه اراء الفلاسفة الأوائل فاعترض عليهم الغزالى بأنه قد يقع الحافر على الحافر، ثم اذا كان فى نفسه معقولا ولم يكن مخالفا للكتاب والسنة فلا ينبغى أن يهجر وينكر لأنه سبق فى خاطر فيلسوف مبطل •

ثالثا : عيوب تتعلق بالمتقبل لآرائهم : من ينظر فى كتب الفلاسفة ويستحسن اراءهم فى الاخلاق والحكم النبوية والكلمات الصوفية ويعتقد فيها ويسارع الى قبول الباطل الممزوج بهذه الآراء فقد استدرج الى الباطل ، ولأجل هذا العيب وهذه الآفه يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر ، تماما كما يجب صون من لايحسن السباحة من السباحة • غير أن العالم المحقق الذى يستطيع أن يميز الحق من الباطل ينبغى أن يحق الحق ويبطل الباطل كالمعزم الحاذق اذا اخذ الحية ميز الترياق والسم فاستخرج الترياق وأبطل السم ، وكما أن المحتاج الى الترياق لا ينبغى أن يشمئز منه اذا عرف انه مستخرج من الحية

التى هى مركز السم ، لأن هذا الاشمئزاز يدل على جهل محض ويقوم سببا لحرمانه من الفائدة التى هى مطلبه . كذلك العالم لا ينبغى أن يشـــمئز من الحق المستخلص من كتبهم وينبغى أن يدرك ان قرب الجوار بين الحق والباطل لا يجعل الباطل حقا كما لا يجعل الحق باطلا .

تلك هى اعتراضات الغزالى على الفلاسفة وعلى علومهم وما يتولد عنها من آفات .

الفصـــل الســادس

موقف الغزالى من الباطنية

الباطنية سميت كذلك لأنهم يرون أن للقرآن ظاهرا وباطنا، والحقيقة انما هى فى المعنى الباطن وهذاالمعنى الباطن وقف على الدعاة المجتهدين المكلفين بهداية المؤمنين نيابة عن الامام .

يحدثنا الغزالى بأنه بعد أن فرغ من الفلسفة وتحصيلهـــا ونقدها وأدرك أن الفلسفة لا تفى بكمال غرضه أى لا توصله الى الحقيقة الكاملة ، الحقيقة التى تطمئن اليها النفس ، الحقيقة الخالية من كل شوب ووهم ، وادرك ان العقل لا يستطيع الاحاطة بجميع المطالب ولا يستطيع كشف الغطاء عن جميع المعضلات ، نقول بعد أن فرغ الغزالى من كل هذا اتجه بكل قوته الى فرقة من الشيعة تسمى التعليمية والاصل فى تسمية هذه الفرقة يرجع الى أن اصحابها (الحسن بن الصباح) يوجبون على المؤمنين فيمـــا يتعلق باصول الدين وفروعه تصديق الامام المعلم والايمـــان بكل ما يقوله فيما يتعلق بالفتاوى والدعاوى والانقياد له انقيادا تاما لانه هو وحده المعصوم من الخطأ والغلط وهو وحده الحاصل على الحقيقة الكاملة والعلم اللدنى ، لأنه هو وحده وريث المعرفة التى اوصاها محمد لخليفته الأول على بن ابى طالب (فى رأى الشيعة طبعا) . والتعليمية فرقة متطرفة من الباطنية . والباطنية أو الاسماعيلية الباطنية كانت ترى أنه يجب على المؤمنين تقليد الامام المعلم لأنه هو وحدة الوسيلة للتمييز بين الحق والباطل . اذن الباطنية تجيز حق النظر والاجتهاد للعلماء المكلفين بهدايـــة المسلمين ونيابة عن الامام ترى التعليمية سلب العلماء والمجتهدين

حق النظر والاجتهاد وتوجب على المؤمنين الانصياع والانقياد انقيادا تاما للامام المعلم ·

رغب الغزالى فى الاطلاع على مقالاتهم وكتبهم لكشف دعاويهم، ثم حدث أن وجه اليه الوزير نظام الملك الدعوة لشن حملة شعواء على الشيعة من باطنية وتعليمية فاستحثته دعوه السلطان لتلبية الباعث الأصلى الباطنى · هناك باعث باطنى وحافز خارجى للرد على التعليمية ونقد دعاويهم · ابتدأ الغزالى يطلب كتبهم ويجمع مقالاتهم ويؤلف بين كلماتهم ويجمع كل ذلك ويرتبه ويبالغ فى تقدير حجتهم أولا ثم يعود لينقض تلك الدعاوى والحجج ·

وقد سار على هذا المنهج ايضا الفيلسوف المفسر المتكلم الامام فخر الدين الرازى · فاعترض على الرازى وتشكك البعض فى دينه وعقيدته لأنه كان يقرر شبه الخصوم بادق عبارة فاذا انتهى الى الرد اكتفى بالاشارة · وقد اعترض على الغزالى أيضاً بأن الخصوم كانوا يعجزون على نصرة مذهبهم بمثل هذه الحجج ، أى أن الغزالى بهذا المنهج قد قوى مذهب الخصوم · وكان الامام احمد بن حنبل قد اعترض على المحاسبى فى رده على المعتزلة حين ذكر شبه المعتزلة وبدعهم فقال له المحاسبى : « الرد على البدعة فرض ،قال الامام أحمد : نعم ولكن ذكر الشبهات والبدع وحكايتها أولا لا تجعلنا نأمن أن يتعلق بها فهم من يطالعها ثم لا يلتفت الى الجواب عنها أو ربما لا يفهم ·

ويجيب الغزالى على الاعتراض الذى وجهه الامام احمد بن حنبل للحارث المحاسبى بأن هذا النقد صحيح لكن اذا كانت البدعة أو الشبهة لم تنتشر ولم تشتهر اما اذا انتشرت فحكايتها

لا تقدم ولا تؤخر والجواب عليها واجب ولا يمكن الجواب الى بعد الحكاية والعرض • فقط ينبغى ألا يتكلف لأقوال الخصوم حجة أو دليل • والغزالى ينكر تكلفه لهم أى حجة أو دليل ويقرر أن كل حجة فانه قد سمعها من الخصوم لكن الرازى يزيد على الغزالى فى ذلك ويعترف بأنه قد استنبط من نفســـه مـا يقوى حجج الخصوم • أنا أرى أن هذه نزعة جدلية فى الرازى ، والمسائل كلها كانت قد عرفت وتبلورت فى الأذهان وتوطدت الفلسفة فى أركان العالم الاسلامى •

يقرر الغزالى شبه الخصوم الى أقصى الامكان حتى يكون لرد والنقد قاصيا للشبهة الى أقصى الامكان أيضا • يرى الغزالى أن التعصب ضد الحقيقة جهل محض بل ويزيد من أنصار الخصوم ولا سيما اذا كان الخصم يضمن دعاويه بعض الحقائق • فلاينبغى جحد الحقيقة بحال من الاحوال حتى اذا كانت فى جانب الخصوم لابد من الانتصار لها • وعلى ذلك فقد اخطأ من أنكر على التعليمية دعواهم فى الحاجة الى التعليم والحاجة الى معلم ، وانه لا يصح ان يكون المعلم أى معلم بل لابد وان يكون معلما معصوما • يعترف الغزالى بالحاجة الى المعلم وان يكون هذا المعلم معصوما ولكنه يرى ان معلمنا نحن المسلمين ، معلمنا المعصوم هو محمد عليه السلام • فاذا قالوا ان محمدا ميت قلنا لهم ومعلمكم غائب • ثم ان الرسول قد علم الناس واكمل تعليمهم (اليوم اكملت لكم دينكم) وبعد اكتمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته فاذا صادفنا بعد موت الرسول مشكلة لم نسمع عنها ولم تواجه الرسول من قبل علينا الرجوع الى النص اذا وجد فاذا لم يوجد فعلينـــــا بالاجتهاد • من اشكلت عليه القبلة مثلا وهو فى بلد بعيد فعليه أن يجتهد ولن يجديه شيئا أن يسافر الى البلد التى فيها القوم لكى

يستعين بهم اذ تكون الصلاة قد انقضى وقتها ، هذا والمخطىء فى الاجتهاد له أجر وللمصيب أجران ، وهكذا فى كافـــة المسائل الشرعية والدينية اما الرجوع الى النص أو الاجتهـــاد ، والنص يعنى الكتاب والسنة . على أن هذه مسائل فرعية فى الدين أما قواعد العقائد أى أصول الدين فالمعتمد فيهما هما الكتاب والسنة وما وراء ذلك من التعريفات فيعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم ، وهذه الموازين ذكرها الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم ، وهى خمسة يذكرها الغزالى فى كتابه القسطاس المستقيم وهو عبارة عن محاورة بينه وبين أصحاب مذهب التعليم ، أى بينه وبين شيعى تعليمى (١) .

والغزالى فى كتاب القسطاس المستقيم يبدأ بتعيين موضوع الكتاب فيجعل خصمه يسألة : « بأى ميزان تزن حقيقة المعرفة ؟ » فيرد قائلا « أزنها بالقسطاس المستقيم ليظهر لى حقها وباطلهـــا ومستقيمها ومائلها اتباعا لله تعالى وتعلما من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال « وزنوا بالقسطاس المستقيم » . وهذا القسطاس المستقيم هو الموازين الخمسة التى أنزلها الله تعالى فى كتابه وعلم الانبياء الوزن بها ، فمن يعلم من الأنبياء والرسل ووزن بما أنزل الله فقد اهتدى . استمع الى هذه الموازين فى القرآن فى قوله تعالى فى سورة الرحمن . الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان الى أن قال السماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا فى الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان» وفى سورة الحديد « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنـــا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » وليس هذا الميزان الذى

---

(١) المنقذ ص ٣٤ ــ ٤٣ .

يتحدث عنه القرآن ميزان للذهب أو الفضة ولكنه ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته لنتعلم كيفية الوزن به من الأنبياء كما تعلم الأنبياء من الملائكة فالله هو المعلم الاول وجبريل هو المعلم الثانى ومحمد الثالث والمسلمون جميعا يتعلمون منه وليس لهم طريق فى المعرفة سواه (٢) » .

ويحكى الغزالى في المنقذ أنه ألف فى الرد على الباطنية والتعليمية كتاب المستظهرى أيضا وكتاب القسطاس المستقيم . ويبدو أن الباطنية كانت قد انتشرت فى هذه المنطقة من العالم الاسلامى وقويت شوكتهم حتى أن الغزالى يقص علينا أنه كتب كتاب حجة الحق ليرد على دعاويهم التى سمعها فى بغداد وكتب مفصل الخلاف ليرد عليهم فى همذان وكتاب الجداول ليرد عليهم فى طوس . فأينما حل الغزالى كان يلاحقهم ويلاحقوه . وقد استطاعوا أن يقتلوا الوزير نظام الملك الذى عين الغزالى أستاذا بالمدرسة النظامية وحفزه على الرد عليهم ونقض دعاويهم . اشتغل الغزالى اذن مدة طويلة فى مكافحة التعليمية والرد عليهم ونقض دعاويهم . ويقول انه بعد أن جربهم وسبر ظاهرهم وباطنهم وتبين له أن مقصودهم استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة الى المعلم بعد هذا نفض يده عنهم .

الفصـــل الســابع

موقف الغزالى من الصوفية

يتابع الغزالى فى المنقذ قصة حياته الفكرية وموقفه من طلاب الحقيقة فيحدثنا بأنه لما فرغ من علم الكلام ومن الفلســفة ومن الباطنية وتأمل علومهم ودعاويهم ورد عليها ووجد أن كل هذه العلوم لا تفى بطلبه وغايته ولا تشبع رغبته فى الاطمئنان الى حقيقة كاملة لا يعتريها أى ريب ولا يشوبهـــا آى وهم ، بعد هذا أقبل بكل همته على طريق الصوفية ووجد أن هذا الطريق يتم بعلم وعمل ، وغاية العلم عندهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى تصل الى حالة يكون القلب فيها خاليا الا من الله وذكر الله • الغرض من العلم الصوفى هو الانسحاب من الدنيا ومتاعها وبهجتها وزخرفها لكى يتفرغ القلب كلية لله • والعلم بالطريق أيسر من العمل ولذلك ابتدأ الغزالى بالعلم فقرأ قوت القلوب لأبى طالب المكى وكتب الحارث المحاسبى وأقوال الجنيد والشبلى والبسطامى حتى وقف علىحقيقة مقاصدهم العلمية ، ولم يقتصر على تعلم علمهم من الكتب فقط بل انه استمع الى مشايخ عصره وتبين للغزالى أن علوم الصوفية علوم أذواق ومواجيد وأحوال وليست علوم تؤخذ من الكتب • العلم الصوفى لا يمكن أن يفهم أو يعرف الا بالذوق ولا يجدى تعليمه من غير ذويه العلوم الصوفية علوم تنبعث من الداخـــل ولاتفهم من الخارج • فى التصوف لابــــد أن نذوق ونتذوق ونستشعر الحال والمقام حتى نعرف حقيقة هذه العلوم ولا يمكن الكشف عن كنه علوم الصوفية بمجرد قراءتها وفهمها من الكتب• لابد من التجربة الداخلية ، لابد من الذوق • وهناك فرق بين أن

تعرف الزهد وشروطه واسبابه وبين أن يكون حالك هو الزهد وعزوف النفس عن الدنيا ، فالصوفية كما يقول الغزالى أرباب أحوال لا أصحاب أقوال (١) . أدرك الغزالى هذا بعد أن حصل من علومهم ما يمكن تحصيله بالعلم والشرع والتعلم ولم يبق أمامه الا أن يسلك الطريق ، وهو يعرف ويوقن أن الطريق شاقة وطويلة وصعبة خصوصا على من كان مثل الغزالى وهو الفقيه الذائع الصيت المشهور ، وهو يعرف أيضا أنه لا مطمع له فى سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ولابد من قطع علاقة القلب بأسباب الدنيا وذلك بالتجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاقبال كلية على الله تعالى ، وكل هذا لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال والولد والأهل والصديق . أدرك الغزالى كل هذا وعرف كل هذا ونظر الى نفسه والى موقفه من كل هذا والى ما يقوم به وما يشتغل به وما يشغله عن ذلك ، وعرف أنه منغمس فى العلائق : له علاقات كثيرة ، انسان مشهور ذائع الصيت ، أستاذ عظيم بالمدرسة النظامية وجد نفسه وتأمل ذاته فاذا به يدرك أن ما يقوم به من أعمال وأعظمها التدريس ، وجد أن ذلك عمل غير مهم وغير نافع وغير موصل الى الله ، بل أكثر من هذا تأمل الغزالى نيته وراجع نفسه من غايته من التدريس ، تدريس العلوم الشرعية والدينية فى المدرسة ، فاذا هو يدرك أنه لايقوم بهذه الاعمال وهذه المهنة خالصة لوجه الله بل أن الباعث له على ذلك هو الشهرة والصيت والجاه . وهنا نحس معنى الصدق فى كلام الغزالى ، الرجل ينعكس على ذاته ليتبين أحواله وموقفه وطريقه فاذا هو فى طريق غير طريق الله . بدأ الغزالى يراجع نفسه ليعتزل هذه الحياة ، يعتزل التدريس والناس والأهل

---

(١) المنقذ ص ٤٤ ـ ٤٥ .

والولد والصديق والحبيب والجاه والدنيا وزخرفها ـ مسألة شاقة وعسيرة لكن لا مفر منها لأنها هى بداية الطريق الى الله،الى الآخرة والى الجنة • والنفس بين الدنيا والآخرة مترددة • الدنيا وزينتها جميلة والعلاقات بين الأهل والناس جميلة ، والحقيقة تناديه وهو فى مقام الاختيار • « أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقه تلك الاحوال يوما وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى ، لا تصفوا لى رغبة فى طلب الاخرة بكرة الا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفترها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى سلاسلها الى المقام ومنادى الايمان ينادى الرحيل فلم يبق من العمر الا القليل وبين يديك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العمل والعلم رياء وتخييل فان لم تستعد الأن للاخرة فمتى تستعد وان لم تقطع الان فمتى تقطع » (١) •

كل هذه الخواطر تجاذبت نفس الغزالى وجعلته فى مقام الاختيار ، والاختيار صعب ، فنجد الغزالى يوطد العزم على الهرب والفرار ثم نجده مرة أخرى يعود فيتراخى ويخيل اليه الشيطان أن هذه أمور عارضة سريعة الزوال ولا ينبغى ترك الجاه والوظائف والعلائق من أجل أوهام وخيالات عارضة •

يتردد الغزالى ويزداد تردده وتزداد حيرته ويظل فى تردده كما يحدثنا قريبا من ستة أشهر وكان ذلك فى سنة ٤٨٨ وبلغ التردد مداه ، وأخيرا جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار اذ وجد نفسه لا يستطيع أن ينطق بكلمة فى التدريس • عقل الله لسانه فلم يستطع أن يقوم بدروسه ، لم يستطع أن ينطق بكلمة فحزن حزنا شديدا فأثر ذلك على قواه الجسمية فاعتل بدنه

---

(١) المنقذ ص ٤٦ •

واضحى لا تنساغ له شربه ولا تنهضم له لقمة وخارت قواه (١) .
وأدرك الأطباء أن علته بالقلب ولا سبيل الى تطبيبها بالطب ،
فاتجه الغزالى الى الله التجاء المضطر بالدعاء فسهل الله على قلبه
الاعراض على الجاه والمال والولد والاهل والاصحاب ، فاظهر
رغبته في الخروج الى مكة وهو ينوى فى نفسه التوجه للشام وذلك
خوفا من أن يمنعه الخليفة والاصحاب من الذهاب للشام حتى
لا يترك بغداد ويقيم بالشام . عزم الغزالى على الخروج من بغداد
على أن لا يعود اليها أبدا وفرق الغزالى ما كان معه من المال ولم
يدخر الا قدر الكفاف وقوت الأطفال واتجه الى الشام وقام بها
سنتين فى عزلة وخلوة ورياضة ومجاهدة لتزكية النفس وتهذيب
الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله ، وكان يعتكف بعض الوقت فى
مسجد دمشق ، ثم رحل الى بيت المقدس وتاقت نفسه الى الحج
وزيارة الرسول فسار الى الحجاز وعاوده الحنين الى الأهل والعيال
فرجع الى بغداد ولكنه آثر العزلة حرصا على الخلوة وتصفية
القلب للذكر ، غير أن حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات
المعاش كانت تقطع عليه خلوته وتشوش عليه ، وكان حاله
لا يصفو الا فى أوقات قليلة . ودام على هذه الحال حوالى عشر
سنين انكشف له خلال هذه الخلوات كشوفات وتبينت له أمور
لا يمكن احصاؤها وتيقن تماما أن الصوفية هم السالكون لطريق
الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق
وأخلاقهم أزكى الاخلاق بل لو جمع عقل العقلاء وحكم الحكماء
وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من
سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا اليه سبيلا وأن
جميع حركاتهم سكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور
مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به .

---

(١) المنقذ ص ٤٧ .

مراجـــع البحث

أولا : من مؤلفات الغزالى :

١ ــ احياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ ٠

٢ ــ الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ ٠

٣ ــ تهافت الفلاسفة ، تحقيق موريس بويج، بيروت١٩٢٧٠

٤ ــ فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، القاهرة١٩٦١٠

٥ ــ القسطاس المستقيم ، تحقيق فيكتور شلحت ، بيروت ١٩٥٩ ٠

٦ ــ المستصفى من علم الأصول ، القاهرة ١٩٠٤ ٠

٧ ــ معيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧ ٠

٨ ــ مقاصد الفلاسفة ، القاهرة ١٩٣٦ ٠

٩ ــ المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ ٠

ثانيا : كتب التراجم :

أنظر بعده مصادر البحث فى فخر الدين الرازى ٠

فخــر الــدين الــرازى

الفصـــــل الأول

فخر الدين الرازى : الرجل وأعماله

١ ـ تباين الناس فيه :

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : «يبعث لهذه الأمة فى كل مائة سنة من يجدد لها دينها» (١) . قيل (٢) :فكان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز (المتوفى ١٠١ هـ/٧٢٠م)، وعلى الثانية محمد بن ادريس الشافعى (المتوفى ٢٠٤هـ/٩١٨م)، على الثالثة أحمد بن سريج (المتوفى ٣٠٦ هـ/٩١٨ م) وعلى الرابعة أبو بكر الباقلانى (المتوفى ٤٠٣ هـ/١٠١٣ م) ، وعلى الخامسة أبو حامد الغزالى (المتوفى ٥٩٥ هـ/١٠١٣ م) ، وعلى السادسة فخر الدين محمد بن عمر الرازى (المتوفى ٦٠٦ هـ/ ١٢١٠ م) .

ولكن الشيخ فتح الدين بن سيد الناس يحدثنا عن ابن جبير أنه قال : « دخلت الرى فوجدت ابن خطيبها (فخر الدين الرازى) قد التفت عن ا لسنة ، وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو » (٣) . وفى رأى ابن حجر العسقلانى أن الرازى « لـــه تشكيكات على

---

(١) رواه أبو داود وأحمد بن حنبل ، أنظر :
Wensink, **Concordance et Indices de la Tradition musulmane** Livraison XVIII., Vol. 3 P. 2.

(٢) الخوانسارى ، محمد زين العابدين ، روضات الجنـــات فى أحوال العلماء والسادات جـ ٤ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٠٦ هـ ــ ١٨٨٨ م .

(٣) الصفدى صلاح الدين خليل بن ايبك الوافى بالوفيات جـ ٤ ص ٢٥١ تحقيق H. Ritter, Even Dedering استانبول ودمشق ١٩٣١ ــ ٢٩٥٩ .

مسائل من دعائم الدين تورث حيرة » (١) . وقيل ان سراج الدين السرمياحي المغربي قال في حق الرازى ، « يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء » (٢) ، أو بعبارة أخرى كما يقول أبو شامة المقدسي : « كان يقرر في مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبهم بأتم عبارة ، فاذا جاء الى الأجوبة اقتنع بالاشارة» (٣) ، أو كما قال بعضهم : (يورد الشبه نقدا ويحلها نسيئة(٤) . أما الشهر زورى فيرى أن الرازى شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التى تخبط فيها خبط عشوا ... لم يظفر بالمحكمة على جليتها) (٥) .

كيف نفسر هذه الآراء المتباينة حول الرازى ؟ هل نفسرها في ضوء هذه العبارة اللطيفة التى ذكرها الجاحظ : « يستدل على نباهة الرجل من المضاين بتباين الناس فيه ، ألا ترى أن عليـــا رضي الله عنه قال : يهلك في فتيـــان : محب مفرط ، ومبغض مفرط وهذه صفة أنبه الناس وأبعدهم غاية في مراتب الدين

---

(١) ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان جـ ٤ ص ٤٢٦ ، حيدر آبـــاد ١٣٣٠ - ١٩١٢ .

(٢) المرجع السابق جـ ٤ ص ٤٢٨ .

(٣) المقدسي ، أبو شامة ، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن ابن اسماعيل، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المسمى بذيل الروضتين ص ٦٨ ، القاهرة ١٣٦٦ - ١٩٤٧ .

(٤) ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان جـ ٤ ، ص ٤٢٧ .

(٥) الشهرزورى ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

وشرف الدنيا (١) • ولا شيء أصرح مما قدمنا من نصوص يدل على مقدار تباين الناس فى فيلسوفنا •

أما نباهة الرازى فقد شهد له بها من لم ترد لهم شهادة ، شهد له يحيى الدين بن عربى شيخ الصوفية المعاصر له ، ووجه اليه رسالة يقول فيها « وقد وقفت على بعض تواليفك ، وما أيدك الله به من القوة المتخيلة ، وما منحك من الفكر الجيد » (٢) ، ورجاه سلوك الطريقة قائلا : « مثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة الرفيعة » (٣) • ويندر أن تصدر مثل هذه الشهادة من جانب صوفى فى حق متكلم أو فيلسوف •

بل ان الذين وصفوا الرازى بالتخبط والتحير فى مذاهب الجاهلية قد اعترفوا له بالفطنة • وهذا هو الشهر زورى يقول : واعلم أنه وان لم يظفر بالحكمة على جليتها الا أنه كان شديد الاستعداد ، قوى النفس فى استخراج اللطائف والفوائد من كلام الحكماء » (٤) •

أم نفسر هذا التباين حول منزلة الرا زى مستعينين بما يقصه علينا رشيد الدين الهمذانى من أحوال الدنيا والناس معه : « وكان السلطان الجايتو • ذلك الأمير المستنير ، يكرر لى دائما ، أثناء الأحاديث التى كانت تجرى بينه وبينى ، أن العالم هدف

---

(١) ابو ريدة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ص ٧٠ ، القاهرة ١٣٦٥ ـ ١٧٤٦ •

(٢) ابن عربى ، محيى الدين ، رسالة الى الأمام الرازى ص ١ ضمن مجموعة رسائل بن عربى جـ ، حيدر آباد ١٣٦٧ ـ ١٩٣٨ •

(٣) المرجع السابق جـ ١ ، ص ٤ •

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩•

دائم لهجوم الجاهلين والحاسدين ، وأني لا بد أن أكون عرضة لذلك مادمت أحتل منصبا هاما ، وأملك ثروة ضخمة » (١) .

وكذلك كان فخر الدين الرازى يملك ثروة ضخمة ، ويفوق أصحاب أكبر المناصب سلطة وجاها وصولجانا . نعم ، لم يشغل الرازى منصبا رسميا طول حياته ، ولكنه عاش في أحضان السلطة والسلاطين ، وبلغ من منزلته عندهم انه كان يامرهم فيأتمروا (٢) ، ويعنفهم أحيانا فيقبلوا منه ذلك (٣) ، ويطلب منهم المجيء الى حلقة درسه فيمتثلوا (٤) ، وكانت دور السلطنة تعد لاقامته (٥) ، وتشيد المدارس ليلقى بها دروسه (٦) .

أما ثروته فكانت مثار عجب المؤرخين فى ضخامتها . يقول الخوانسارى : « ومن جملة ما يشهد بثروته العظيمه أيضا هو ما نقله المحدث النيسابورى عن بعض كتب المعتزلة أنه لما توجه فخر الدين الرازى من مملكة خوارزم الى خطة خراسان كان له ألف بغل ... ولا حصر لما كان عنده من الذهب والفضة ، ولما وصلت مقدمة حاشيته الى خراسان كانت ساقيتها فى خوارزم ، وهو من

---

(١) الهمذانى ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ جـ ١ ، المجلد الثانى ص ١٥٩ ترجمة عن الفارسية محمد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ، ص ٢٥٤ ، الشهرزورى ، روضة الأفراح مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩

(٣) الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ، ص ١٩١ ، ابن أبى أصبيعة ، طبقات الأطباء جـ ٢ ص ٢٣ ، القاهرة ١٢٩٩ ـ ١٨٨٢ .

(٤) ابن ابى أصبيعة ، طبقات الاطباء جـ ٢ ص ٢٤ .

(٥) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٦ .

(٦) الشهرزورى ، روضة الافراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم٣٦٣٦٩ .

الأمر الغريب بالنسبة الى مثل هذا الرجل فى الحسب » (١) . وقيل أنه خلف من الذهب العين ثمانين ألف دينار سوى الدواب والعقار وغير ذلك (٢) .

كان الرازى فى أول حياته فقيرا ثم فتحت عليه الأرزاق(٣) . وترجع أسباب ثروته الى أمور ثلاثة: أولها مؤلفاته، لاسيما بعد أن ذاع صيته ، وانتشرت مؤلفاته واقبل الناس عليها (٤) ، وربما يفسر لنا هذا سبب اقبال الرازى على كتابة كل هذه المؤلفات العديدة . الثانى ، العطايا والمنح والهبات التى كان يمنحها له الملوك والامراء والسلاطين الذين اتصل بهم (٥) . ويذكر المؤرخون سببا ثالثا مؤداه أنه كان بالرى طبيب حاذق له ثروة ضخمة وله ابنتان ، وكان لفخر الدين الرازى ابنان هما ضياء الدين وشمس الدين ، فلما مرض الطبيب وأيقن بالموت زوج ابنتيه لولدى فخر الدين . ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على

---

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ص ١٩٠ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ص ٢٥٢ ، أبو شامه المقدسى ، تراجم رجا القرنين السادس والسابع ص ٦٨ .

(٣) طاش كوبرى زاده ، احمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ ١ ، ص ٤٤٦ ، حيدر آباد ٣١٢٩ - ١٩١١ ، السبكى ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥ ، ص ٣٥ ، القاهرة ١٣٢٤ - ١٩٠٦ .

(٤) الخوانسارى : روضات الجنات جـ ٤ ص ١٠٩ ، الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ، ص ٢٣٩ .

(٥) ابن العماد عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب جـ ٥ ص ٢١ القاهرة ١٣٥١ -١٩٣٢ . ابن خلكان ، أبو العباس أحمد ، وفيات الاعيان ، جـ ١ ، ص ٤٧٥ ، القاهرة ١٣١٠ - ١٢٩٢ .

جميع أمواله (١) . وفى رأى اليافعى أن استيلاء الرازى على ثروة الطبيب استيلاء شرعى (٢) .

أم نفسر هذا التباين حول منزلـــة الرازى بأن نقف عند النصوص أنفسها متأملين فيها ومزيلين عنها خفاءها لعلنا نخفف من شدة تباينها وتعارضها ، ونقرب من وجهات النظر المتضاربة حول منزلة الرازى .

أما الحديث الذى اتخذه المؤرخون سندا للبحث عن مجـــدد للدين على رأس كل مائة سنة فان الروايات المختلفة له تضعفه . جاء فى طبقات السبكى : « وعن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها . وفى لفظ آخر : فى رأس كل مائة سنة رجلا من أهل بيتى يجدد لهم أمر دينهم » (٣) . وقيل ان الامام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال : « نظرت فى سنة مائة فاذا هو رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم : عمر بن عبد العزيز ، ونظرت فى رأس المائة الثانية فاذا هو رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم : محمـــد بن ادريس الشافعى » (٤) .

وجاء الشافعية لينصبوا على رأس المائة الثالثة رجلا ليس من أهل بيت رسول الله هو ابن سريج ، وأعلنوا صراحة أنهم لم

---

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ص ١٩٠ ، الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ص ٢٤٩ ، ابن خلكان ، وفيات الاعيان جـ ١ ، ص ٤٧٥ .

(٢) اليافعى ، عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة حوادث الزمان ، مخطوطة جامعة كيمبردج رقم

(٣) السبكى ، طبقات الشافعية ، جـ ١ ـ ص ١٠٤ .

(٤) المرجع السابق جـ ١ ص ١٠٤ .

يجدوا رجلا من أهل بيت رسول الله بعد المائة الثانيـــة يصلح للقيام بمهمة تجديد الدين ، واكتفوا بأن يكون المبعوث على رأس كل مائة سنة بعد ذلك هو خير من ينصر مذهب الامام الشافعي (١) . ولذلك قدموا بن سريج على الأشعرى . وبدأت الخلافات أيضا حول أسماء المجددين كل عام . فعلى رأس المائة الرابعـــة تتردد الاسماء الاتية : الشيخ أبو حامد الاسفراييني ، الاستاذ سهل بن أبى سهل الصعلوكي ، القاصى أبو بكر الباقلانى ، كما يتردد اسم الامام الرافعي مع فخر الدين الرازى على رأس المائة السادسة (٢) . ويعتقد الذهبى حسما لهذه الخلافات أن «من» للجمع لا للمفرد ، في حديث « يبعث الله من يجدد » ولذلك يضع على راس المائة الثالثة ابن سريج فى الفقه والاشعرى فى أصـــول الدين والنسائى فى الحديث وعلى رأس المائة السادسة الحافظ عبد الغنى فى الحديث والامام فخر الدين الرازى فى الكلام (٣) .

ولاشك أن هذه الاختلافات في الرواية تضعف من صحة هذا الحديث الذى اتخذ سندا لوضع الرازى على رأس المائة السادسة ليجدد للامة دينها ، لكن يبقى مع ذلك أن الحديث كان فى حد ذاته ــ بصرف النظر عن مدى صحته ــ مناسبة طيبة كشفت لنا عن الاتجاه العام ازاء الرازى ومنزلته ، ووضعه على رأس المائة السادسة كأكبر مفكر جاء بعد الغزالى .

أما الاتهامات التى وجهت ضد الرازى وعقيدته فهى اتهامات تقليدية اتهم بها كل من اشتغل فى هذا الحقل . لقد اتهم سقراط وأعدم ، واتهم السهروردى وأعدم ، واتهم أبو حامد الغزالى

---

(١) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٢ ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٦٦٥ ، ١٠٦ .

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٨٩ .

وأحرقت كتبه (١) • فاتهام ابن جبير للرازى بأنه حاد عن السنة وشغل الناس بكتب ابن سينا وأرسطو اتهام تقليدى شائع هو عين الاتهام الذى يتهمه ابن تيمية للغزالى : « شيخنا أبو حامد الغزالى دخل فى بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر » (٢) ولم يشفع للغزالى عند ابن تيمية اعترافاتـــه فى المنقذ ولا كتابته لتهافت الفلاسفة •

وكذلك اتهام الرازى بتقرير شبه المخالفين اتهام تقليدى شائع • قيل ان أحمد بن حنبل هجر الحارث المحاسبى مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال لـــه : « ويحك ، ألست تحكى بدعتهم اولا ثم ترد عليهم ، ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير فى تلك الشبهات » (٣) • وعابوا على الغزالى صياغته لمذهب التعليم وترتيبه ترتيبا محكما مقارنا التحقيق رغم أنه استوفى الجواب عنها • وأنكر عليه بعض الناس مبالغته فى تقرير حجتهم وقالوا « هذا سعى لهم ، فانهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك اياها (٤) ويعترف الرازى صراحة باتباع هذا المذهب فيقول فى كتابه نهاية العقول فى درايـــة الاصول « ان كتابى متميز عن سائر الكتب المصنفة فى هذا الفن بأمور ثلاثة : أولها الاستقصاء فى الاسئلة والجوابات ، والتعمق

---

(١) الهمذانى ، جامع للتواريخ جـ ١ المجلد الثانى ، ص ١٥٩ •

(٢) ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد الحليم ، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ١ ص ٢ ، ٣ ، القاهرة ١٣٢١ — ١٩٠٣ •

(٣) الغزالى ، أبو حامد ، احياء علوم الدين جـ ١ ص ٧٥ ، القاهرة بدون تاريخ ، المنقذ من الضلال ص ٣٤ ، ٣٥ ، القاهرة بدون تاريخ •

(٤) الغزالى ، المنقذ ص ٣٤ •

في بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب ، فاني انما اوردت من كل كلام زبدته ، ومن كل بحث نقاوته . حتى اني اذا لم أجد لاصحاب ذلك المذهب كلاما يعول عليه أو يلتفت اليه في نصرة مذهبهم وتقرير مقالتهم استنبطت من نفسي أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك الطلب وان كنا بالعاقبة نرد على كل رأى ، نزيف كل رواية سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة ، ونبين بالبراهين الباهرة والادلة القاهرة أن ذلك هو الذى يجب له الانقياد بالسمع والطاعة ... » (١) .

لا يدافع الرازى عن هذا المنهج الذى اصطنعه ، وكأنه به يجد في دفاع الغزالى ما يكفيه من مؤونة الرد . يعترف الغزالى بأن الامام أحمد بن حنبل على حق ولكن فى شبهة لم تنتشر ولم تشتهر . فاذا ما انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها الا بعد الحكاية (٢) .

أما أن الرازى كان يكتفى فى الرد بالاشارة فلعل خير من أجاب عن هذه التهمة والتمس لها تعليلا نفسيا لطيفا هو الطوفى حيث يقول « ولعمرى ان هذا دأبه فى كتبه الكلامية والحكمية حتى اتهمه بعض الناس (فى عقيدته) ، ولكنه خلاف ظاهر حاله، لأنه لو كان اختار قولا أو مذهبا ما كان عنده من يخاف منه حتى يستر عنه ، ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالا فى دليل الخصم

---

(١) الرازى ، فخر الدين ، نهاية العقول فى دراية الأصول ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ .

(٢) الغزالى ، المنقذ ص ٣٥ .

فاذا انتهى الى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى ، ولاشك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية » (١) ٠

اما اتهام الشهرزورى للرازى بانه شـــيخ مسكين متحير فى مذاهب الجاهلية لم يظفر بالحكمة على جليتها،فانه اتهام أملته عصبية الشهرزورى لفلسفة معينة هى الفلسفة الاشواقية ٠

نعود بعد هذه الجولةلنزيد الامر وضوحا وجلاء حول شخصية الرازى باستعراض تاريخ حياته وأعماله ٠

٢ ـ اســـمه ومولـــده :

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين ابن على ، التيمى القبيلة ، البكرى الفصيلة ، الطبرى الاصـــل ، الرازى المولد ، الملقب بابن الخطيب ، الامام فخر الدين الرازى (٢) ٠ يرجع نسبه الى أبى بكر (٣) ٠ ولد بالرى عام ٥٤٢ هـ/١١٤٨ م وقيل ٥٤٤ هـ/١١٤٩ م فى أسرة اشتهرت بالعلم والفضل ، فوالده الشيخ ضياء الدين عمر خطيب الرى « تفقه واشتغل بعلم الخلاف والاصول حتى تميز تميزا كثيرا وصار قليل المثل ، وكان يدرس بالرى ويخطب فى أوقات معلومة هناك ويجتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورده وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام فى تلك النواحى » (٤) ٠ وقيل انه خلف ولدين أصغرهما فخر الدين أما الأكبر فكان يلقب بالركن ، ولم يكن لركن الدين شأن يذكر فى العلم ، وكان كثير الازراء بأخيه فخر الدين لاسيما بعد أن

---

(١) ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان جـ ٤ ص ٤٢٨ ٠

(٢) الخوانسارى ، روضـــات الجنات جـ ٤ ، ص ١٩٠ الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ، ص ٢٤٧ ، السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٣٣ ٠

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ ٠

(٤) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء جـ ٢ ، ص ٢٥ ٠

ذاع اسمه واشتهر بعلمه بين الناس . ولم يستطع ركن الدين أن يخفى حسده وغيرته من اخوه فكان يقول : فما للناس يقولـــون فخر الدين ، فخر الدين ، ولا أسمعهم يقولون : ركن الدين » (١) فان كان هذا هو شأن أخيه معه فما بال شأن الغريب ! واذا كانت منزلة الرازى بين الناس قد حركت الغيرة والحقد والحسد فى صدر أخيه وأقرب الناس اليه فأولى أن تحركها فى صدر الاخرين وأن تكثر من حاسديه والطاعنين فيه وفى عقيدته . ولقد بلغت مضايقات ركن الدين لفخر الدين حدا جعلت فخر الدين يطلب من سلطان خوارزم شاه أن يعتقل ركن الدين فى أحد القلاع فاعتقله السلطان الى أن قضى نحبه فى معتقله (٢) . ولا شك أن سلوك فخر الدين الرازى تجاه أخيه يدل على غلظ فى القلب وجحـــد لروابط الدم والاسرة . فان كان الرازى قد لجأ الى السلطان فى تنحية شقيقه عن طريقه على هذا النحو فنحن لا نستبعد تآمـــر الرازى وسعيه لدى السلطان لقبل الشيخ مجد الدين البغدادى بعد أن استمرت المشاحنات بينهما ، يقول الخوانسارى : « وكان بينه وبين الشيخ مجد الدين البغدادى الواعظ المشتهر فى ذلك الرازى وسعيه لدى السلطان لقبل الشيخ مجد الدين البغدادى بينهما الى أن صدر أمر السلطان باغراق ذلك الرجل فى الماء بعد أن سعى بعض تلامـــذة الامـــام فخر الدين الرازى عنده فى ذلك »(٣) .

٣ ـ ثقافتـــه :

تدل الأعمال التى خلفها لنا الرازى على أنـــه قد ألم بجميع فروع الثقافة فى عصره ، وأنه لم يترك علما من العلوم أو فنا من

---

(١) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ، جـ ٢ ص ٣٥ .
(٢) المصدر السابق جـ ٢ ، ص ٢٥ ـ ٦ .
(٣) الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ، ص ١٩١ .

الفنون الا وتعلمه وصنف فيه · درس اللغة العربية وآدابهـــا ، واللغة الفارسية وآدابها ، وكان يكتب ويخطب بهما ، ويقرض الشعر أحيأنا بهما ، يقول الصفدى : « له شعر بالعربى ليس فى الطبقة العليا ولا السفلى ، وشعر بالفارسى لعلـــه يكون مجيدا فيه (١) » ودرس الفقه والتاريخ والكلام والفلسفة، وتعلم الطب وذكره ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء وقال عنه « كان قوى النظر فى صناعة الطب (١) وقيل انـــه كتب لعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسى الطبيب المشهور شرحا على « قانون » ابن سينا فى الطب ، ووسم هذا الشرح باسم السرخسى اعترافا لـــه بجميل ضيافته له عندما نزل ضيفا عليه وهو فى طريقه الى بلاد ما وراء النهر (٣) ·

واشتغل الرازى بالكيمياء ولكنه لم يصب فيها نجاحا ، وذلك يقول ابن القفطى : « وعن له أن تهوس بعمل الكيمياء وضيع فى ذلك ما لا كثيرا ولم يحصل على طائل (٤) » · وعرف الســـحر والفراسة والقيافة ، كما عرف الهندسة وعلم المناجم ·

تتلمذ الرازى فى أول حياته على والده وأخذ عنه واشتغل عليه فى علم الأصول والمذهب ، فلقد ذكر اليافعى أن فخر الدين الرازى قال فى كتابه الموسوم بتحصيل الحق « انه اشتغل فى علم الاصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على ابى القاســـم سليمان بن ناصر الانصارى ، وهو على امام الحرمين أبو المعـــالى (الجوينى) ، وهو على الاستاذ أبى اسحق الاسفرايينى ، وهو على

---

(١) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ، ص ٢٤٩ ·

(٢) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء جـ ٢ ص ٢٣ ·

(٣) ابن القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ليزج ١٣٢٠ ــ ١٩١٢ ·

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ ·

الشيخ أبى الحسن الباهلى، وهو على شيخ أهل السنة ابى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة ٠ أما اشتغاله فى فروع المذهب فانه اشتغل على والده المذكور ، ووالده على ابى محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى ، وهو على القاضى حسين المروزى ، وهو على القفال المروزى ، وهو على أبى يزيد المروزى ، وهو على أبى اسحق المروزى،وهو على أبى العباس ابن سريج ، وهو على أبى القاسم الأنماطى ، وهو على ابراهيم المزنى ، وهو على الامام الشافعى المطلبى رضى الله عنه تعالى (١) » ففخر الدين الرازى فى الكلام على مذهب الاشعرى ٠ وفى الفقه على مذهب الشافعى،وان كان قد استدرك على الاشعريةوالشافعية جميعا ورد عليهما فى كثير من المسائل الكلامية والفقهية (٢) ٠

وبعد أن مات والده قصد الكمال السمنانى وتفقه عليه (٣)، ثم اتجه الى العلوم العقلية فدرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة ٠ وكان استاذه فى هذه الدراسات مجد الدين الجيلى ،وهو الاستاذ الذى تخرج فى حلقته شهاب الدين السهروردى الذى قتل متهما بانحلال عقيدته ٠ وقد لازم الرازى مجد الدين الجيلى وسافر معه الى مراغة حين دعى للوعظ والتدريس بها ، فاستمع الرازى له وأخذ عنه ، ودرس عليه ابن سيناوالفارابى ٠ وكان الرازى قوى الذاكرة حاد الفهم حتى قيل انه حفظ الشامل لامام الحرمين ، والمعتمد لأبى الحسين البصرى ، والمستصفى للغزالى

---

(١) اليافعى ، مرآة الجنان ، مخطوطة كيمبردج

(٢) أنظر كتابنا : **Kholeif Astudy on Fakhr al-Dinal-Razi and his Controversies in Transoxtana,** Dar El-Maareaf Beirut, **1988.**

(٣) أنظر الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ص ١٩٠ ، الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ص ٢٤٩ ، السبكى ، طبقات الشافعية ، جـ ٥ ص ٣٥ ، طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة جـ ١ ، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ ٠

(١) ، ويصف الصفدى مواهبة فيقول : « اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله : وهى سعة العبارة فى القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع الذى ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التى تعينه على ما يريده فى تقرير الأدلة والبراهين (٢) » ويذكر ابن أبى أصيبعة أنه كان شديد الحرص جدا فى سائر العلوم الشرعية والحكمية (٣) . وليس أدل على حرصه من بكائه عندما اكتشف خطأ اعتقاده فى احدى المسائل : « يروى أنه دخل بعض أصحابه يوما فوجده باكيا حزينا فسأله عن ذلك فقال : كنت أعتقد فى بعض المسائل اعتقادا منذ مدة وأزعم أن ذلك هو الصواب ، وأن ما عداه خطأ ، حتى وقع الى بعض كلام المحصلين فيها ، أن اعتقادى كان باطلا فى هذه المدة ، فما يؤمننى أن يكون جميع علومى بهذه الصفة (٤) » .

٤ ـ رحلاتــــه :

بعد أن اكتمل علم الرجل بدأ أسفاره على عادة علماء المسلمين، فجاب البلاد وناظر العلماء ، واتصل بالأمراء والسلاطين ونال عندهم أسنى المراتب وكانت أول رحلاته الى خوارزم حيث جرت بينه وبين المعتزلة مناظرات (٥) أدت الى خروجه من البلد (٦) ، فعاد الى الرأى ثم توجه الى بلاد ما وراء النهر وعقد مع علمائها

---

(١) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٣٥ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ، جـ ٤ ، ص ٢٤٨ .

(٣) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء حـ ٢ ، ص ٢٣ .

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

5 See, Coldziher. Aus der Theologie de Fakhr al Razi **Der Islam**, PP. 213 47. Strasburg, 1912

(٦) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ص ٣٥ ، طاش كوبرى زاده ، مفتاح السعادة جـ ١ ، ص ٤٤٦ .

مناظرات في الفلسفة والكلام وأصول الفقه والفقه (١) . ومن المرجح أن يكون الرازى قد قام برحلته هذه فى حدود عام ٥٨٠/ ١١٨٤ فان ابن الفقي يذكر أنه مر بعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسى بسرخس قاصدا ما وراء النهر فى عام ٥٨٠ هـ (٢) . هذا فضلا عن أن الرازى يخبرنا فى المناظرات بأنه عقد المناظرة التاسعة مع علماء ما وراء النهر عام ١١٨٨/٥٨٢ (٣) . ومن المرجح أيضا أن بقاء الرازى فى بلاد ما وراء النهر لم يستمر بعد ذلك طويلا . ولا نعرف اذا كان قد أخرج من هذه البلاد بسبب هذه المناظرات كما يقول معظم المؤرخين (٤) ، أم أنه لم يجد عند بنى مازة ما يقوم بأمره كما يقول ابن القفطى (٥) . على أية حال لم يطب عيش الرازى فى بلاد ما وراء النهر فعاد الى الرى . لازم الاسفار فذهب الى السلطان شهاب الدين الغورى صاحب غزنه فبالغ فى اكرامه والانعام عليه وقربه السلطان شهاب الدين واتصل بأخيه غياب الدين (٦) ، ولكن سرعان ما قامت الفتن التى أدت الى خروج الرازى من البلاد (٧) . فمن جهة استطاع الرازى أن يحول غياب الدين عن الاعتقاد فى مذهب الكرامية الذى كان

---

(١) أنظر كتابنا : **Kholeif A study on Fakhr al Din al-Kazi and his controversies in Transoxiana.**

(٢) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

(٣) Kholeif **A study on Fakhr al-Din al-Razi** P. 32.

(٤) الصفدى . الوافى بالوفات جـ ٤ ، ص ٢٤٨ ، الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ، ص ١٩٠ .

(٥) ابن القفطى تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

(٦) الشهر زورى روضة الأفراح مخطوطة جامعة القاهرة ٣٦٣٦٩ .

(٧) ابن الأثير أبو الحسن محمد بن محمد الشيبانى السكامل جـ ١ صـ ٥٩ ـ القاهرة ١٣٠٣ ـ ١٨٥٨ .

يسود هذه البلاد ، فعظم ذلك على الكرامية واتباعهم (١) ومن جهة أخرى فقد سب الرازى من على المنبر شيخا من شيوخ الكرامية اشتهر بينهم بالأدب والفضل هو ابن القدوة ، فجاء الملك ضياء الدين ـ وهو ابن عم غياب الدين وزوج ابنتـــه ـ لينصر ابن القدوة ويطرد فخر الدين الرازى من غزنة بعد أن عمت الفتنة البلاد بسبب موقفه من شيخ الكرامية (٢) ٠

عاد الرازى الى خراسان واتصل بعلاء الدين تكش خوارزم شاه وصار معلما لولده محمد ، فلما تولى محمد الملك صار للرازى الجاه العريض والسلطان الكبير ، وبنى وزيره علاء الملك بابنة الرازى ، وقيل ان الرازى كان يغلط عليه فى الخطاب فى بعض الأوقات فيحتمل منه ذلك لكونه معلمه ، وقيل انه أوفد الرازى فى سفارة الى الهند (٣) ٠ونحن لا نعرف الغرض من هذه السفارة ولا نعرف اذا كانت قد تمت بالفعل أم لا ، فان المصادر التى بين أيدينا لا تذكر شيئا أكثر من هذا ، ولم يأت ذكر رحلته الى الهند الا عند الصفدى وعلى غلاف مخطوطة القاهرة للمناظرات التى عقدها فى بـــلاد مـــا وراء النهر حيث تحمل العنوان الآتى : مناظرات العلامة الفخر الرازى فى سياحته الى سمر قند ثم جهة الهند (٤) »

ثم انتهى المطاف بالرازى الى هراة حيث قصدها فى حدود عام ٦٠٠ هـ/١٢٠٣ م أى قبل وفاته بست سنوات ٠ استوطن الرازى هراة وملك فيها العقار وكان يلقب فيها بشيخ الاسلام ٠

---

(١) الشهر زورى ٠ روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ ٠

(٢) ابن الأثير ، الكامل جـ ١٢ ـ ص ٥٩ ٠

(٣) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ص ٢٤٩ ٠

(٤) الرازى ، مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ص ٥ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ ٠

حدث شمس الدين الدين محمد الوثار الموصلي عن قصة دخول الرازى الى هراة قال : « وقد قصدها الشيخ فخر الدين بن الخطيب من بلد باميان وهو فى أبهة عظيمة وحشم كثير ، فلما ورد اليها تلقاه السلطان بها وهو حسين خرمين ، وأكرمه اكراما كثيرا ، ونصب له بعد ذلك منبرا وسجادة فى صدر الديوان من الجامع ليجلس فى ذلك الموضع ويكون له يوم مشهود يراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه (١) » . وكان يحضر مجلسه بهراة الملوك والوزراء والعلماء والفقهاء على اختلاف مذاهبهم ، يسألونه وهو يجيب ، وفى بعض الأحيان كان ينوب عنه فى الاجابة تلاميذه الكبار ، وكانوا أكثر الناس تقديرا له ، مثل زين الدين الكشى ، والقطب المصرى ، وشهاب الدين النيسابورى ، فان غم عليهم فى مسألة دقيقة أو معنى غريب أجاب الامام (٢) .

ولكن الرازى لم ينعم بالراحة والهدوء فى هراة ، ويبدو أنه لم يعرف للراحة والهدوء طعما فى حياته ، فقد كانت الحنابلة تعلق على منبره رقعا مليئة بالاهانات والسب والشتم . علقوا على منبره يوما رقعة جاء فيها أن ابنه يفسق ويزنى وكذلك امرأته ، فلما قرأها قال : « هذه القصة تتضمن أن ابنى يفسق ويزنى، وذلك مظنة الشباب ، فانه شعبة من الجنون ، ونرجو من الله تعالى اصلاحه والتوبة ، وأما امرأتى فهذا شأن النساء الا من عصمها الله ، وأنا شيخ ما فى للنساء مستمتع ، هذا كله يمكن وقوعه

---

(١) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء جـ ٢ ، ص ٢٣ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ، ص ٢٣ ، الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ، ص ١٩٠ ، ١٩١ .

وأما أنا فوالله لا قلت ان البارى سبحانه وتعالى جسم ولا شبهته بخلقه ولا حيزته (١) » • وبلغت متاعبه فى هراة الى حد أن أنشد يوما معاتبا أهلها :

المرء مـا دام حيا يستهان بـه ويعظم الرزء فيه حين يفتقد (٢)

٥ ـ صفاته وخلقه :

لعل شراسة أخلاقه وحدة مزاجه هما أيضا من أسباب عداوة الناس له وحقدهم عليه • قيل انه نظم هذين البيتين يصف فيهما خلقـه •

أشـكو الى الله من خلق يغيرنى ويمحق النور من عقلى ومن دينى
حرارة فى مزاج القلب محكمـة تبدوفتنموفتغوينىفترضينى (٣)

ان صح هذا فان الرجل يكون جديرا بالعطف والرثـاء على هذا المزاج الحاد الذى تسلط عليه وقهره ، والذى لم يستطع أن يملك له دفعا • ونحن أمام اعترافه هذا لا نملك الا أن نلتمس له العذر على شراسة أخلاقه ، وايذائه لتلاميذه ، ولمن باحثهم من العلماء ، ولحبه الجاه والباه (٤) • ويبدو أن مزاجه هذا لم يكن ينعكس على هيئته ومنظره ، فلقد قيل انه كان فى غاية صباحه

---

(١) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ، ص ٢٥٠ •

(٢) الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ص ١٩٠ ، طاش كوبرى زادة ـ مفتاح السعادة جـ ١ ـ ٤٤٩ •

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٦٣٦٩ •

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ص ١٩١ •

المنظر وقورا محتشما ، فى صورته فخامة ، له جلالــة وافرة ، وعظمة زائدة وكان عبل البدن ، ربع القامة ، كبير اللحية ، عظيم الصدر والرأس ، وكان فى صوته فخامة (١) .

وكأى انسان لاتخلو حياته من لحظات يرق فيها قلبه مهما غلظ ، وكثيرا وما كانت تنتاب الرازى هذه اللحظات وهو يعظ على المنبر فيبكى ويكثر من البكاء ويندم ويكثر من الندم (٢) .

٦ـ وصيته ووفاته :

جاء الرازى فى آخر حياته ليندم على اشتغالــه بالعلوم العقلية . قال ابن الصلاح : « أخبرنى القطب الطوغانى مرتين أنه سمع فخر الدين الرازى » يقول : « ياليتنى لم أشــتغل بعلم الكلام وبكى » (٣) ومن شعر الرازى فى هذا المقام :

نهاية اقدام العقول عقال وأكثر سعى العالمين ضلال (٤)

وأملى الرازى وهو على فراش الموت وصية يعترف فيها بالندم والتوبة جاء فيها : يقول العبد الراجى رحمة ربــه ، الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازى وهو (فى) أول عهده بالآخره وآخر عهده بالدنيا ، وهو الوقت الذى يلين فيه كل قاس ، ويتوجه الى مولاه كل آبق ... اعلموا أنى كنت

---

(١) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٢ ص ٢٥٢ .

(٢) السبكى . طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٣) ابن العماد ، شذرات الذهب جـ ٥ ، ص ٢٢ .

(٤) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ، جـ ٢ ، ص ٢٣ ، السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٤١ .

رجلا محبا للعلم،فكنت أكتب فى كل شىء لأقف على كميته وكيفيته سواء كان حقا أو باطلا ، الا أن الذى نطق به فى الكتب المعتبرة أن العالم المحسوس تحت تدبير مدبرة المنزه عن مماثلة المتحيزات، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة · ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن · لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال لله ويمنع عن التعمق فى ايراد المعارضات والمناقضات ، وما ذلك الا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضايق العميـــة والمناهج الخفيقة ، فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوت وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء كما فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذى أقول به وألقى الله به ، وأما ما ينتهى الأمر فيه الى الدقة والغموض وكل ما ورد فى القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قـــال · والذى لم يكن كذلك أقول : يا اله العالمين انى أرى الخلق مطبقين على أنه أكرم الاكرمين وأرحم الراحمين · فكل ما مددته بقلمى أو خطر ببالى فاستشهد وأقول : ان علمت منى أنى أردت بـــه تحقيق باطل أو ابطال حق فافعل بى ما أنا أهله ، وان علمت منى أنى ما سعيت الا فى تقديس ما اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى ، فذاك جهد المقل ، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى زلـــة ، فأغثنى وارحمنى واستر زلتى وامح حوبتى ، يامن لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين · وأقول دينى متابعة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتابى القرآن العظيم، وتعويلى فى طلب الدين عليهما) (١) ·

---

(١) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ · ص ٣٧ ·

وطلب في آخر الوصية اخفاء خبر موته خوفا من أن يمثل أعداءه بجثته وفي يوم الاثنين من أول شوال يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة (الموافق ٢٩ مارس (آزار) ١٢١٠ م) أسلم الرازي الروح ، ودفن آخر النهار ببلدة هراة (١) .

٧ ـ أعماله ومؤلفاته :

لا يسع الانسان الا أن يعجب لهذه التركـــة الضخمة التي خلفها الرازي من المؤلفات ، وكيف اتسعت حياته للقيام بكل هذه الأعمال ، لقد تقضت حياة الرجل ـ رغم ما فيها من متـــاعب وأسفار ـ في التأليف والتصنيف والاشتغال بالعلم حتى أنه كان يقول : « والله انني أتأسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل . فان الوقت والزمان عزيز » (٢) .

وكما اختلف الناس حول شخصيته ومنزلتـــه فقد اختلفوا أيضا حول قيمة كتبه ، فمنهم من قال بأنه أتى فيها بما لم يسبق اليه (٣) ، ومنهم من قال بأن (مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس) (٤) وأنه صنف في علوم كان جاهلا فيها ولكنهم على كل حال متفقون على أن تصانيفه قد انتشرت في البلاد ، وأنه رزق فيها سعادة عظيمة ، وأن الناس قبلوا عليها واشتغلوا بها .

---

(١) ابن خكان ، وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ٦٠٢ .

(٢) الشهرزوري ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٣) الخوانساري : روضات الجنات جـ ٤ ص ١٩١ .

(٤) الصفدي ، الوافي جـ ٤ ص ٢٤٩ .

ويصف الصفدى المنهج الذى صار عليه فى كتاباته ومؤلفاته فيقول : (يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها ، وقسمة فروع ذلك التقسيم ، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم . فلا يشذ عنه عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة ، فانضبطت له القواعد وانحصرت معه المسائل) (٤) . ولكن هذا المذهب لايخلو من عيب اطناب الشديد ، واغراق القارىء فى لجة من المسائل المتشابكة فيختلط عليه الأمر . وأنا اعترف هنا ـ من خلال تجربتى مع الرازى ومؤلفاته ـ بأننى كثيرا ما عجزت عن متابعة الرازى وأهمه فى بعض المسائل نظرا لهذا الاطناب والاغراق فى التفريعات . ولقد صدق الغزالى حين قال (فرب كلام يزيده الاطناب والتقرير غموضا) (١) والحق أننى كنت كلما عجزت عن متابعة الرازى فى بعض المسائل أعود لأقرأ الغزالى فى هذه المسائل نفسها التى تعقدت أمامى عند الرازى ، فينفتح أمامى ما استغلق على عند الرازى . ذلك فى رأيى أهم ما يميز كتابة الغزالى عن الرازى ، فعند الغزالى نجد الوضوح والدقة وشخصية الغزالى السمحة المتواضعة ، أما عند الرازى فنجد الاطناب الشديد والتعقيد وشخصية الرازى المتحدية دائما . وعندما يختصر مؤلفاته الطوال فانه يلجأ الى الاختصار الشديد الذى يخل بالمعنى اختصر الرازى كتابه المسمى (نهاية العقول فى دراية الاصول) فى كتابه المسمى (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) فكتب نصير الدين الطوسى شرحا على (المحصل) قدم له بقوله : (والمعتمد عليه فى اصابة اليقين

---

(١) الغزالى ، احياء علوم الدين جـ ١ ص ٩٧ .

بطائل لا يحظى ، بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كمعطشان يصل الى الشراب ، ويصير المتحير فى الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب)(١)

ويبدو أن عبارة الخوانسارى _ (مدار تصانيفه على الجمع لاقاويل الناس) _ تنطوى على قدر كبير من الصحة ، لان الرازى نفسه يعترف بذلك فى شعره ٠

ولم تستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا (٢)

وقد بلغت مؤلفات الرازى أكثر مائه كتاب فى مختلف العلوم والفنون المعروفة فى عصره ٠ كتب فى اللغة العربية وآدابها والفقه وأصوله والتفسير والكلام والفلسفة ، كما صنف فى الطب والكيمياء والهندسة والمناجم والفراسة والقيافة ، ويقال انه صنف فى السحر والتنجيم وقد أفرد الرازى لكل فن من هذه الفنون كتبا خاصة فلم يجعل من كتبه دوائر معارف ٠

وكانت معظم اهتمامات الرازى منصبة على الكلام والفلسفة حتى غلبت عليه الروح الكلامية والفلسفية فى كتاباته فى الفقه وأصوله وتفسير القرآن ٠

---

(١) الطوسى نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٣ ، مطبوع على هامش المحصل للرازى ، القاهرة ١٣٢٣ _ ١٩٠٥ ٠

(٢) السبكى ، طبقات الشافعية جط ٥ ، ص ٤٠ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات الاطباء جـ ٢ ص ٢٣ ٠

الفصـــل الثـــانى

الفقـــه والأصـــول

١ ـ الفقـــه :

يذكر المؤرخون أن الرازى كتب فى الفقه شرحا على كتاب الوجيز للغزالى (١) . وقد فقد هذا الشرح ولم يعد بين أيدنا من كتابات الرازى فى الفقه الا ما جاء فى التفسير لآيات الاحكـــام التى تتعلق بمسائل الفقة ، ومناظرتان جرت بينه وبين فقهـاء بخارى موضوع البيع (٢) ، تناول فى المناظرة الأولى مع الرضى النيسابورى أحد فقهاء الحنفية فى بلاد ما وراء النهر حق الوكيل بالبيع ، ثم عاد ليناظره مرة آخرى حول عقد البيع .

فلننظر كيف يعالج الرازى ـ الذى تفقه على مذهب الشافعى ـ مسائل الفقه البسيطة الواضحة بروح المجادل الفيلســـوف ، وكيف يسلط عليها المنطق الارسطى ومصطلحاته فتتحول مسائل الفقه العملية الى مسائل نظرية معقدة تدق على فهم المسلم العادى الذى ينبغى عليه التفقه فى أمر دينه (٣) .

---

(١) ابن خلكان ، وفيات الاعيان جـ ١ ص ٣٧٥ ، السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ص ٣٥ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات الاطباء جـ ٢ ، ص ٣٠ .

(٢) الرازى ، مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ، ص ٧ ـ ١٤ ص ٥٤ ـ ٥٩ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

(٣) كان سيدنا عمر بن الخطاب يطوف بالاسواق ويضرب بعض التجـــار بالدورة ويقول لا يبيع فى سوقنا الا من يفقه والا أكل الربا شاء أم أبى .

يقول فى مناظرته مع الرضى النيسابورى حول حق الوكيل بالبيع : (الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ، والدليل عليه أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع لا بلفظه ولا بمعناه ، فوجب أن لايصح هذا البيع . انما قلنا ان التوكيل لا يتناول هذا البيع لانه وكله بالبيع ، والتوكيل بالبيع لايكون توكيلا بهذا البيع ، أما أنه وكله بالبيع فظاهر ، وأما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع . فلأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له . فثبت أن التوكيل بالبيع لا يتناول البيع بالغبن الفاحش بحسب اللفظ . أما أنه لا يتناوله بحسب المعنى ، فالدليل عليه أن الافادة بحسب المعنى عبارة عما اذا دل اللفظ على شيء ، ولذلك الشيء لازم خارج عن ماهيته لزوما دائما أو لزوما أكثريا فاللفظ الدال على المستلزم يفيد ذلك اللازم افادة بحسب المعنى ، وهنا الامران مفقودان أما أن قيد كونه واقعا بالغبن الفاحش ليس من لوازم مسمى البيع لزوما دائما فظاهر ، لان مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع لزوما دائما والا لحصل ما به المباينة أينما حصل ما به المشاركة ، وحينئذ يصير ما به المباينة مشتركا فيه ، وذلك متناقض ...) (١)

هكذا يعالج الرازى مسائل الفقه وكأنها مسائل عقلية مجردة ، ويتناولها كما يتناول موضوعات الكلام والفلسفة . ويلجأ الى القسمة المنطقية حين يقسم دلالة اللفظ ويحصرها فى دلالتيه اللفظية والمعنوية . ويلجأ الى التفرقة بين الجنس والفصل

---

(١) الرازى ، المناظرات ، ص ٧ ، ٨ .

حين يقول (ان ما به المشاركة مغاير لما به المباينة) ويتخذ من هذه القضية أساسا لمعارضة دعوى الاحناف الذين يرون أن الوكيل بالبيع المطلق يملك أن يبيع بالغبن الفاحش دون أن يكلف نفسه بيان كيفية تطبيقها على محل النزاع . ان تطبيق هذه القضية ـ أى التفرقة بين الجنس والفصل ـ على محل النزاع يعنى أن لفظ البيع جنس تقع تحته أنواع منها البيع بثمن المثل ، والبيع بأزيد من ثمن المثل ، والبيع بالنقد ، والبيع بالعرض ، والبيع بالغبن اليسير ، والبيع بالغبن الفاحش ... الخ ، فلفظ (الغبن الفاحش) فصل يميز نوعا من أنواع البيع عن الأنواع الاخرى ، ولفظ (البيع) جنس مشترك بين الانواع جميعا . وعلى ذلك فان لفظ (البيع) تقع به المشاركة ولفظ (الغبن الفاحش) تقع به المباينة ، وما تقع به المشاركة غير ما تقع به المباينة . أى أن لفظ (البيع) أو البيع المطلق يباين البيع بالغبن الفاحش .

وكذلك لا يسلزم البيع المطلق البيع بالغبن الفاحش ، ولا يستلزم حصول البيع المطلق حصول البيع بالغبن الفاحش والا حصل ما به المباينة كلما حصل ما به المشاركة . أو بعبارة أخرى لحصل الخاص كلما حصل العام مثل قولنا : كلما كان هذا حيوانا كان انسانا ، وهذا واضح البطلان . ومن ثمة فان التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش (١) .

---

(١) أنظر كتابنا :

Kholeif, A Study on Fakr al Din al Razi PP 179-179,

(2) Wensink, Concordance el Indices de la Tradition Musulmane, vol III PP 488-99.

هكذا يسلك الرازى سبيلا وعرة فى معالجة مسائل الفقه يشق فيها على نفسه وعلى الناس ، ولايتناولها الفقهاء فى سهولة ويسر اعتمادا على السنة المطهرة ، يقول الرسول عليه السلام : (لا ضرر ولا ضرار) (١) فيرتب الاحناف على ذلك أنه لا ضرر ولا ضرار اذا كان البيع بغبن فاحش بقصد التوصل الى شراء ما هو أربح منه (١) ، ويحيل الشافعية ذلك لأن البيع بالغبن الفاحش فيه ضرر (٢) .

ولعل هذه السبيل الوعرة التى سلكها الرازى فى معالجة مسائل الفقه تفسر لنا لم لم يأخذفقهاء الشافعية بتفسيره للآيات التى تتعلق بمسائل الفقه والتى عالجها فى تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب بنفس الروح .

أصول الفقه :

يقول ابن خلدون فى مقدمة فى الفصل الخاص بعلم أصول الفقه : (وكان من أحسن ماكتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لامام الحرمين والمستصفى للغزالى وهما من الاشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى ،

---

(١) الكاسانى ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع جـ ص ٢٧ ، القاهرة ١٣٢٧ ـ ١٠٩ ، قاضى زادة ، شمس الدين أحمد ، نتائج الافكار فى كشف الرموز والاسرار جـ ٦ ص ٧٠ ـ ٧٢ ، القاهرة ١٣٥٦ ـ ١٩٣٧ .

(٢) الشيرازى ، أبو اسحق ابراهيم بن على بن يوسف ، المهذب جـ ١ ص ٣٥٠ ، القاهرة ١٣٣٣ ـ ١٩٢٤ .

وهما من المعتزلة . وكانت الاربعة قواعد هذا الفن وأركانه . ثم لخص هذه الكتب الاربعة فحلان من المتكلمون المتأخرين وهما الامام فخر الدين (الرازى) بن الخطيب فى كتاب المحصول ، وسيف الدين الامدى فى كتاب الاحكام . . .) (١) .

وقد حفظ لنا الزمن كتاب المحصول (٢) ، ومن المؤسف أن يظل مثل هذا المصدر مخطوطا حتى الآن لم يتقدم لتحقيقه ونشره حد من علماء الاصول .

أما المنهج الذى سلكه الرازى فى معالجة مسائل الاصول فى كتاب المحصول فيصفه ابن خلدون قائلا (واختلفت طرائفهما فى الفن بين التحقيق والحجاج فابن الخطيب (فخر الدين الرازى) أميل الى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج . . .) (٣) ومعنى هذا أن الرازى تناول مسائل الاصول كما تناول مسائل الفقه بروح المجادل الفيلسوف .

هذا المنهج وان لم يكن محتملا فى الفقه كما قدمنا الا أنه محتمل فى أصول الفقه باعتبار أن الاصول هى علم النظر فى أدلة الاحكام الشرعية ، وأدلة الاحكام الشرعية هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس . ولا شك أن القياس الشرعى أو الرأى أو

---

(١) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ص ٤٥٥ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢) يوجد منه مخطوطات فى القاهرة ١٣٠ م ، باريس ٧٩٠ ، المكتب الهندى بلندى ١٤٥٥ ، باتنا ١ ، ٤٧ (٧٥٥) .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٥٥ .

الاجتهاد ــ وهى ألفاظ تعبر عن مفهوم واحد ــ تفسح المجال لاصطناع مثل هذا المنهج ·

بل ان الشيخ مصطفى عبد الرازق يقترح اضافة موضوع أصول الفقه الى موضوعات الفلسفة الاسلامية لصلته بالفلسفة والكلام ، يقول مصطفى عبد الرازق : (وعندى أنه اذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما ، فان علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الاحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام ، بل انك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها (مبادىء كلامية) هى مباحث من علم الكلام · وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية سينتهى الى ضم هذا العلم الى شعبها) (١) ·

ومن البين أن الموضوعات المتقاربة تستلزم مناهج متقاربة ، لأن طبيعة الموضوعات هى التى تحدد المناهج الملائمة ·

فلننظر كيف يطبق الرازى هذا المنهج على مسائل أصول الفقه · وسنختار بعض المسائل التى يتخذ منها الرازى ذريعة للهجوم على الغزالى محاولا التقليل من شأنه ومن شأن مؤلفاته التى تتلمذ الرازى عليها فى علم الاصول ·

---

(١) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٧ ، القاهرة ١٣٦٣ ــ ١٩٤٤ ·

(أ) الصلاه فى الارض المغصوبة ٠

يقول الرازى فى مناظراته فى بلاد ما وراء النهر : (انى فى بعض الأوقات حضرت بطوس فانزلونى فى صـــــومعة الغزالى واجتمعوا عندى ، فقلت : انكم أفنيتم أعماركم فى قراءة كتاب المستصفى ، فكل من قدر أن يذكر دليلا من الدلائل التى ذكرها الغزالى من أول كتاب المستصفى الى آخره ويقرره عندى بعين تقريره من غير أن يضم اليه كلاما آخر اجنبيا عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار (٢) ٠ فجاء فى الغد رجل من أذكيائهم يقال له أمير شرف شاه ، وتكلم فى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة لظنه أن كلام الغزالى فيها قوى :

فقلت له : ان كلام الغزالى فى هذه المسألة فى غاية الضعف، وذلك لانه قال : جهة كونها صلاة مغايرة لجهة كونها غضبا ، ولما تغايرت الجهتان لم يبعد أن يتفرغ على كل واحدة من هاتين الجهتين ما يليق بها ٠ وهذا الجواب ضعيف جدا ، لان الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود ، وهـــــذه الاشياء حركات وسكنات ، والحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز الواحد أكثر من زمان واحد ، فالحصول فى الحيز جزء ماهيـة الحركة والسكون ، وهما جزءان من ماهية الصلاة ٠

(٢) من المعرف أن الرازى كان يحفظ كتاب المستصفى عن ظهر قلب ، أنظر اليافعى ، مرآة الجنان جـ ٤ ص ٩ ، ١٠ ٠

اذا عرفت هذا فنقول : ان اعتبرنا الصـــــلاة فى الارض المغصوبة جزء ماهيتها الحصول فى الارض المغصوبة ، ولاشك أن هذا الحصول محرم ، فكان أجزاء ماهية الصلاة فى الارض المغصوبة محرمـــة ، وعلى هذا التقدير فالغصب والمحرم ههنا جزء من ماهية الصلاة ، فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلاة ، لان الامر بالصلاة المعينة يوجب الامر بجميع أجزائها . فلما دللنا على أن أحد أجزائها شغل ذلك الحيز ، ودللنا على أن شغل ذلـــك الحيز منهى عنه ، لزم حينئذ توارد الامر والنهى على الشىء الواحـــد بالاعتبار الواحد ، وأنه محال .

فثبت أن الذى تخيله الغزالى من الفرق بين الجهتين فى هذه الصلاة كلام غير صحيح » (١) .

هذا النقد الذى وجهه الرازى للغزالى ينطوى على مغالطات سافرة فمن جهة يحاول الرازى أن يجعل الارض المغصوبـــة جزءا من ماهية الصلاة لان الحركة والسكون يلزمهما المكان . وهذا غير صحيح ، لان حقيقة الصلاة أقوال وأفعال مبتدأة بالتكبير مختتمة بالتسليم . فهى حركات وسكنات بدون تحديد لمكان بعينه ولا يمكن اعتبار تأديتها فى مكان بعينه جزءا من ماهيتهـــا . ألا ترى أن هناك أشياء مقارنة للصلاة ومع ذلك لا يدعى أحد أنها جزء من ماهيتها وذلك كالملابس التى تغطى العورة . ومن جهة أخرى يحاول الرازى الزام الغزالى بأن قوله يؤدى الى توارد

---

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٥ ــ ٦٤ ، تحقيق المؤلف . بيروت ١٩٦٦ .

الامر والنهى على شيء واحد باعتبار واحد • وهى محاولة باطلة أيضا ، لان الامر بالصلاة مطلقا سابق على أدائها مطلقا ، والنهى لم يرد على الصلاة فى الارض المغصوبة بعينها ، وانما ورد على اغتصاب الارض مطلقا ، فلم يتوارد على محل واحد ، ألا ترى لو أن شخصا غصب مالا وأدى به دينه ، فقد برئت ذمته من الدين وتعلقت ذمته بشيء جديد هو المال المغصوب فيطالب برده (١) •

(ب) قياس الشبه وقياس المعنى :

يحدثنا الرازى بأن الغزالى قال فى كتابه شفاء العليل « انه عز على بسيط الارض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى » (٢) • ويفرق الرازى بينهما فيقول : « هذا المعنى فى غاية الظهور ، فان قياس المعنى هو أن نبين أن الحكم فى الاصل معلل بالمصلحة الفلانية ، ثم نبين أن تلك المصلحة قائمة فى الفرع ، فيجب أن يحصل فيه مثل حكم الاصل • وأما قياس الشبه فهو أن تقع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين فى الحكم ، ولما كانت مشابهته لاحد الطرفين أكثر من مشابهته للطرف الآخر فيستدل بكثرة المشابهة على حصول المساواة فى الحكم ، ومثاله أن النية واجبة فى التيمم وغير واجبة فى غسل الثياب ، والوضوء واقع

---

(١) انظر كتابنا •
Kholeif, A study on Fakhr al-Din Al-Razi, PP. 170-71

(٢) الرازى ، المناظرات ص ٤٣ •

بينهما · فلما تأملنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب ، وذلك لأن المشابهة حاصلة بين الوضوء وبين التيمم من وجوه كثيرة :

أحدها أن الوضوء والتيمم يشرعان لمقصود واحد وهو استباحة الصلاة ، وأما غسل الثياب فليس كذلك ·

وثانيهما أن الوضوء والتيمم يشرعان فى أعضـــاء معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك ·

وثالثهما أن الوضوء والتيمم ينتقضان بأحداث معينـــة ، وغسل النجاسات ليس كذلك ·

فثبت أن المشابهة بين الوضوء والتيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثياب عن النجاسات · فكان الحاق الوضوء بالتيمم أولى من الحاقه بغسل الثياب عن النجاسات ·

اذا ثبت هذا فنقول : ان غلبه المشابهة تدل على استوائهما فى المصالح الموجبة لذلك الحكم ، فلهذا قالوا : قياس المعنى هو الذى يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد ، وقياس الشبه هو الذى تكون غلبة المشابهة فيه دالة على استواء الأوصاف المصلحية ، وقياس الطرد هو الذى لا اشعار فيه بالمصالح لا ابتداء ولا بواسطة، فثبت أن الفرق بين هذه الانواع الثلاثة فى غاية الظهور · فالقول بأنه عز على بسيط الارض من يعرف الفرق تهويل لا موضـــع

له) (١) ٠

لكى نحكم على موقف الرازى من الغزالى فى هذه المسألـــة ينبغى أن نذكر بعض ما قيل فى قياس الشبه ، لقد اختلف علماء الاصول فى تعريف الشبه اختلافا كبيرا حتى قال امام الحرمين : (لا يتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود) (٢) ٠ وقال الآمدى : « ان اطلاق اسم الشبه ٠٠ والاختلاف فيه راجع الى الاصطلاحات اللفظية » (٣) ٠ وقال ابن الانبارى فى الشبه : « لست أرى فى مسائل الاصول مسألة أغمض من هذه » (٤) ٠

ولعل السر فى هذا الاختلاف يرجع الى أن الوصف الشبهى وسط بين المناسب والطرد وفيه شبه بكل منهما ، فكان تمييزه عنهما عسيرا ٠ وكذلك المناسب مختلف المراتب ، فمنه المناسب بالذات ، والمناسب بالتبع ٠ واذا كانت العقول متفاوته فى قدرتها فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على شخص آخر ، وهنا يقع الاختلاف فى نوع هذا الوصف أهو مناسب أم شبهى ؟

---

(١) الرازى ، المناظرات س ٤٣ — ٤٥ ٠

(٢) امام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، البرهان ، مخطوطة الازهر رقم ٩١٣ أصول ٠

(٣) الامدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو بن على محمد سالم ، الاحكام فى أصول الاحكام جـ ٣ ص ٤٢٧ ، القاهرة ١٣٣٢ ـ ١٩٤ ٠

(٤) الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول جـ ١ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٢٧ ـ ١٩٠٩ ٠

من أجل ذلك حار العلماء في رسم هذا الشبه. وقد أشار الباقلاني الى ذلك ضاربا للأمثلة بقوله : « الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم ، وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع أي بالاستلزام فهو الشـــبه ، كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء ، فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والا لاشترطت في الطهارة عن النجس ، لكن تناسبه من حيث انها عبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية . وان لم يناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكي مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله : انه مائع تبنى القنطرة على جنسه ، فيجوز الوضوء بـــه قياسا على الماء في النهر ، فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا لكونه طهورا ولا مستلزما له » (١) .

على أنه يصح اطلاق اسم الشبه على كل قياس (٢) . ألا ترى أن القيـــاس عبارة عن الحاق فرع بأصل بجامع يشبهه فيـــه . فالفرع اذن شبه بالاصل ، ووجه الشبة بينهما ما يوجد في الفرع والاصل من وصف يسمى علة ، كالنبيذ في قياسه على الخمر شبيه بها في المفسدة .

---

(١) الأسنوي ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السول شرح منها الوصول جـ ٣ ، ١٠٥ ، القاهرة ١٩٤٥ ـ ١٩٢٦ .

(٢) الغزالي ، المستصفى جـ ٢ ، ص ٣١٠ .

واذا تأملنا النص الذى أقتبسناه من مناظرات الرازى نجد أنه ذكر الشبه وغلبة الاشباه وجعلهما شيئا واحدا ، بينما هما مختلفان كما يصرح بذلك كثير من علماء الاصول . جاء فى نهاية السول : « ومقتضى كلام المصنف أن القاضى خالف فى الشبه وفي قياس الأشباه . وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به ، وليس كذلك . فقد صرح الغزالى فى المستصفى بأن قياس الاشباه ليس فيه خلاف ، لانه متردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد فى تعين أحدهما . وذكر فى البرهان قريبا منه أيضا . وكـــلام المحصول لا يرد عليه شىء ، فانه نقل خلاف القاضى فى الشـــبه خاصة ، ولكن الذى أوقع المصنف فى الوهم أن الامام بعد فراغه من تفسير الشبه قال : وأعلم أن الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشباه ، وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصلين الى آخر ما قال ، فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا الى ما تقدم فى تفسير قياس الشبه ، وليس كذلك ، بل هو اشـــاره الى وقوع الفرع بين أصلين » (١) .

فقياس الشبه هو الذى يكون فيه الوصف الذى يغلب به ظن العلية هو المشابهة فى الحكم أو فى الصورة على خلاف فى ذلك ، فمثلا ألحق الشافعى العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما ما لا يباع

---

(١) الأمنوى ، نهاية السول جـ ٣ ص ١٥٠ .

ويشترى ، وهو المشابهة فى الحكم • وحمله ابن عليه على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما انسان مكلف ، وهو المشابهة فى الصورة • أما قياس غلبة الاشباه فهو الذى يكون الفرع مترددا بين أصلين فيلحق بأحدهما لمشابهته له فى أكثر صفات مناط الحكم ومثاله قياس الوضوء على التيمم دون غسل الثياب لغلبة مشابهه الوضوء للتيمم من وجوه كثيرة كما ذكر الرازى •

يتبين لنا من كل ما تقدم أن الغزالى حين قال بأنه عز على بسيط الارض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى لم يقصد الى التهويل ، كما أنه لم يقل ذلك لجهله به أو خفائه عليه بل لكثرة الكلام فيه والاختلاف حوله •

(ج) الطرد والعكس أو الدوران ، أى دوران العلة مع المعلول وجودا وعدما لا نزاع بين الاصوليين على أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء ، بل لابد أن يقوم الدليل على صحتها • كما اتفقوا على أن جميع الاوصاف الموجودة فى الحكم لا تكون علة بمجموعها ، وأن بعض ما فيه من الاوصاف لا يصح التعليل به ، وأنه اذا ورد نص أو أجماع على تعيين وصف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس • وأختلفوا وراء هذا فى العلل المستنبطة ودليلها • ففريق اكتفى بالطرد دليلا ، ناسب أو لم يناسب ، أعتبره الشارع أو لم يعتبره • فالتلازم بين العله والمعلول وأطراد وجودهما معا دليل على ثبوت العلية : وفريق آخر يترقى درجة فيقول : لابد فى الوصف من كونه مخيلا ، أى موقعا فى القلب خيال القبول

والصحة وان لم يرد له اعتبار • وفريق ثالث ضـــيق الدائرة فشرط التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف فى غير هذا المحل •

والمشهور فى كتب الاصول منذ زمن بعيد أن شارطى التأثير هم الحنفية والنافين له هم الشـــافعية • والدروان أو الطرد والعكس اما أن يكون عبارة عن وجود الحكم مع الوصف وانعدامه مع أنعدامه ، أى مجرد مقارنة الحكم للوصف وجودا وعدما بدون أن يكون له تأثير فى الحكم ، واما أن يكون عبارة عن وجود الحكم بوجود الوصف وأنعدامه بانعدامـــه ، أى ثبوت الحكم بثبوت الوصف وجودا وعدما • ومعنى ذلك أن للوصف تأثيرا فى الحكم• وقد وقع الخلاف بين الاصوليين فى علية الدوران بمفهوميـــة السابقين • فمن يرى عليته مطلقا صاحب نهاية السول : (ولنا أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا ، وكل حادث فلابد له من علة بالضرورة ، فعلته اما الوصف المدار أو غيره ، لا جائزة أن يكون غير المدار هو العلة ، لان ذلك الغير ان كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له ، والا لزم تخلف الحكم عن العلة، وهو خلاف الأصل ، وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه • واذا حصل ظن أن غير ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلـــة وهو المدعى) (١) •

---

(١) الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السول شرح منهاج الوصول جـ ٣ ص ١١٧ ، القاهرة ١٣٤٥ ـ ١٩٢٦ •

وممن يرى عليته بالمعنى الثانى الامام الغزالى : (وقد قال قوم : الوصف اذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنــــه علة ، وهو فاسد ، لان الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة فى الخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجددها ، وليس بعلة ، بل هو مقترن بالعلة ، وهذا لان الوجود عند الوجود طرد محض ، فزيادة العكس لا تؤثر ، لان العكس ليس بشرط فى العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ٠٠٠٠ وعلى الجملة فنسلم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة ، فكيف اذا انضم اليه : أنه زال بزواله ٠ أما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يكون علة ، كالرائحة المخصوصة مع الشدة) (١) ٠

وهذا هو رأى الغزالى أيضا فى كتاب شفاء العليل الــــذى يتناولة الرازى بالنقد والتجريح حيث يقول : (انه عقد بابا طويلا فى الطرد والعكس هل يدل عليه العلية ؟ ، ثم انه بعد الاطناب الكثير وايراد الأمثلة الكثيرة قال : والمختـــــار عندى أن ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف ، وعــــدم الحكم عند عــدم ذلك الوصف لا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ٠ وأما اذا ثبت الحكم بثبوت الوصف وعدم بعدمه فهذا يدل على كون ذلك الوصف عله لذلك الحكم ٠ هذا ما قاله الغزالى ، وهو عجيب ، لأن الدليل على العلية يجب كونه شيئا مغايرا لنفس العلية ، وكون

---

(١) الغزالى ، المستصفى من علم الاصول جـ ٢ ، ص ٣٠٧ ، القـــــاهرة ١٣٢٢ ـ ١٩٠٤ ٠

الحكم ثابتا بثبوت ذلك الوصف ومعدوما بعدمه هو نفس العلية ، فلو جعلنا نفس هذا المعنى دليلا على العلية لزم جعل الشيء دليلا على نفسه ، وهو محال) (٢) ٠

لا يخلط الغزالى بين العلية والدليل عليها كما يظن الرازى ، لأن العلية هى كون الوصف مؤثرا فى الحكم وكلما انتفى الوصف انتفى الحكم ٠ فاذا قلنا : ان علة تحريم الخمر هى الاسكار ، كان الاسكار وصفا مؤثر فى الحكم وهو الحرمة ، والدليل على عليته وجود الحرمة كلما وجد الاسكار ولو من الماء أو اللبن ٠

---

(٢) الرازى ، المناظرات ص ٤٣ ٠

الفصـــل الثـــالث

التفســـــير

١ - تباين الآراء حول قيمة تفسير الرازى :

لدينا طائفة من الآراء المتعارضة حول قيمة تفسير الرازى الذى ضمنه كتابه المسمى بمفاتيح الغيب أو التفسير الكبير . فابن تيمية يرى أن تفسير الرازى (فيه كل شىء الا التفسير)(١)، فيرد عليه تاج الدين السبكى قائلا : (فيه كل شىء الا التفسير) (٢) ، أما طاش كوبرى زادة فيذهب الى أن الرازى صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة ، وأن من يتأمل فى مباحثه يجد فيه كثيرا من الامور الذوقية (٣) . ويكتفى جولد تسهير باشارة وجيزة عن تفسير الرازى فى كتابه ، مذاهب التفسير الاسلامى Die Richtungen Islamischen Koranauslegung حيث يعده خاتمة التفسير المثمر الأصيل الذى يرد فيه الرازى على المعتزلة من آن لآخر (٤) .

---

(١) السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاتقـــان فى علوم القرآن جـ ٢ ، ص ٢٢٦ ، القاهرة ١٢٧٨ ص ١٨٦١ ، الصفدى ، الوافى جـ ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٢) الصفدى ، الوافى جـ ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٣) طاش كوبرى زادة ، مفتاح السعادة جـ ١ ، ص ٤٥٠ ، الطبعة الاولى بحيدر آباد بالهند .

(٤) Goldziher, Die Richtuugen Der Islamischen Koranauslegung. P. 133:

وقد كنت أظن أن عبارة ابن تيمية تنطوى على قدر كبير من الصحة ، وكنت أرى أن المتصفح لتفسير صورة الفاتحة الذى أفرد له الرازى مجلدا ضخما لا يسعه الا أن يوافق ابن تيمية على رأيه (١) • ولكن هذا الظن قد تبدد فى نفسى بعد أن صبرتها على دراسة تفسير الرازى والتوغل فيه وفى مباحثه ، وأصبحت أكثر ميلا الى رأى تاج الدين السبكى وهو أن تفسير الرازى فيه كل شىء مع التفسير • فيه مع التفسير مباحث لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية • وان كانت النزعة الكلامية هى الغالبة عليه فى التفسير ، كما غلبت عليه فى التأليف • ويكفى أن نلقى نظرة على فهرست التفسير لنعرف أن الرازى لم يترك مسألة من مسائل الكلام الا وعرض لها وفصل القول فيها • عرض للأدلة على وجود الصانع ووحدانيته فى أكثر من موضع فى التفسير ، وفصل القول فى صفات الله وفى أفعاله وفى ما يجوز عليه وما لا يجوز من الاسماء والصفات والافعال ، وتكلم فى أفعال العباد وفى عصمة الانبياء وشفاعتهم ، وفى الكفر والايمان ، وناقش المعتزلة فى شيئية المعدوم وخلق القرآن وصفات المعانى ورؤية الله والوعد والوعيد وخلق أفعال العباد • ولا شك أن هذه هى أهم المسائل الكلامية التى وقع فيها الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة الجماعة • كما تصدى الرازى لكثير من الفرق الكلامية الاخرى كالكرامية

---

(١) انظر مقدمة كتابنا :
Kholeif A study on Fakhr al Din al-Razi, p. 5.

والتعليمية وغيرهما من الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة من الاشاعرة الذى ينتمى اليه الرازى .

فلننظر كيف يذكر الرازى الآية ثم يثير كل ما يتصل بها من مسائل كلامية حتى ليبدو لنا أحيانا وكأن الآية ليست الا مجرد مناسبة للتنبيه على هذه المسائل وتفصيل القول فيها .

قال تعالى (ان فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لاية والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون) (١) .

يستدل الرازى بهذه الآية على وجود الله وعلى وحدانيته وبراءته عن الضد والند (٢) ، ويجد فيها ثمانية أنواع من الدلائل على ذلك هى :

خلق السماوات ، خلق الارض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والارض . وقبل أن يعرض

---

(١) سورة البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٢) الرازى ، التفسير ، جـ ٢ ، ٥٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٧ هـ .

الرازى لهذه الأدلة بالتفصيل ويبين كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وعلى وحدانيته يثير المسائل الآتية المتصلة بهذه الآية :

المسألة الأولى : الاستدلال بهذه الآية على أن الخلق هو الخلق، لانه تعالى قال : ان فى خلق السماوات والارض ... الى قوله : لآيات لقوم يعقلون ، ومن البين أن الايات ليست الا فى المخلوق ، لان المخلوق هو الذى يدل على الصانع ، فدلت هذه الاية على أن الخلق هو المخلوق (١) .

والبحث فى أن الخلق هو المخلوق أم غيره موضع خلاف شديد بين المتكلمين ، ويكفى أن نذكر أن الخلاف فى هذه المسألة ليس فقط بين نفاة الصفات الزائدة والمثبتين لها ، ولكنه بين المثبتين أنفسهم بعضهم مع بعض . فأهل السنة والجماعة من الاشاعرة الماتريدية رغم اتفاقهم على اثبات الصفات الزائدة الا أنهم مختلفون على صفة الخلق ، وهل هى صفة حقيقية أم صفة نسبية، وهل الخلق هو المخلوق أو غيره (٢) .

ذهب الماتريدية الى أن الخلق أو التكوين كما يسمونه صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته كالعلم والحياة

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ٢ ، ص ٥٧ .
(٢) أنظر هذه المسالة فى كتابنا :
A Study on Fakhr al-Din al-Razi, pp. 89 - 104.

والقدرة وغيرها من صفات المعانى وهى تتعلق بايجاد المخلوق أو المكون واخراجه من العدم الى الوجود وفقا لعلم الله وارادته ، بمعنى أن ما علم والله وجوده وأراد وجوده فى زمن معين يوجد منه بتخليقه أو تكوينه • وعلى ذلك يفرق الماتريدية بين الخلق والمخلوق أو التكوين والمكون باعتبار الخلق أو التكوين صفة قديمة قائمة بذات الله بينما المخلوق أو المكون حادث مباين لذات الله • واذا كان الخلق قد جاء فى هذه الآية بمعنى المخلوق فليس ذلك الا على سبيل اقامة المصدر مقام المفعول كما فى العلم والقدرة، اذ يذكران ويراد بهما مايتعلقان به من المعلوم والمقدور • فاستعمال لفظ (الخلق) فى هذه الاية بمعنى (المخلوق) على سبيل المجاز ، لأن (الخلق ليس موضوعا فى أصل اللغة (للمخلوق) ، وانما كثر استعماله بمعنى المخلوق • ولعل ذلك يفسر لنا لماذا يفضل الماتريدية استعمالا لفظ (التخليق) حتى لا يؤخذ بمعنى (المخلوق) وهم بذلك يؤكدون مغايرته للمخلوق باعتباره صفة قديمة بذات الله والمخلوق حادث مباين لذات الله (١) •

أما الاشاعرة — ومن بينهم الرازى — فيرون أن الخلق أو التكوين ليس الا مجرد صفة اضافية أو صفة نسبية حادثة ومتجددة بتجدد الافعال شأنها فى ذلك شأن كل صفات الفعل • وعلى ذلك فليس الخلق بمعنى مغاير للمخلوق بل هو عين المخلوق ، لانه أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الخلق الى المخلوق • فليس

---

(١) أنظر النسفى ، تبصرة الادلة ، مخطوطة القاهرة ٤٢ توحيد •

الخلق أمرا محققا للمخلوق فى الخارج ، وان كان للعقل أن يميز بين مفهوم الخلق ومفهوم المخلوق لفهم النسبة بينهما ، ولكن ذلك تمييز ذهنى فقط ولا وجود للخلق خارج الذهن ، اذ الموجود فى الخارج هو المخلوق فقط ، أما الخلق فهو ادراكنا نحن ، وما دام الخلق نسبة والنسب لا تتقدر الا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث المخلوق حدوث الخلق • أما الصفة المتعلقة بايجاد المخلوق واخراجه من العدم الى الوجود فهى صفة القدرة وليست صفــــة الخلق ، لأن القدرة لها نوعان من التعلق أحدهما تعلق صلوحى قديم وهو تعلقها بصحة ايجاد الاشياء ، والاخر تعلق تنجيزى حادث • وما الخلق أو التكوين الا هذا التعلق التنجيزى الحادث الذى هو نفس اخراج المخلوق من العدم الى الوجود • ومن ثمة فلا معنى عند الاشاعرة لاثبات الخلق أو التكوين صفة زائدة لا فائدة فيها طالما أن القدرة هى الصفة المؤثرة فى ايجاد الاشياء (١) •

وحين يعرض الرازى لهذه المسألة فى التفسير يكتفى بذكر أدلة الفريقين دون أن ينسب الآراء الى أصحابها فيقول : (ان الناس اختلفوا فى أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس : الخلق هو المخلوق ، واحتجوا بالآية والمعقول ، أما الاية فهى هذ الاية ••• واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه

---

(١) الرازى ، لوامع البينات فى شرح أسماء الله الحسنى والصفات ص ٢٧، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٥ م ، والمناظرات ص ١٧ - ٢٢ •

..... (١) هكذا يسكت الرازى عن ذكر أطراف الخلاف وكأنى به يستحثنا بذلك على مزيد من البحث والدرس فى هذه المسألة وما احتد حولها من خلاف بين فرق المتكلمين .

المسألة الثانية : ان أصل لفظ (الخلق) فى كلام العرب بمعنى التقدير ثم صار اسما لأفعال الله لان جميع أفعاله صواب وفى القرآن ما يدل على ان الخلق بمعنى التقدير قال تعالى : (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) . ويقول الناس فى كل أمر محكم هو معمول على تقديره (٢) .

المسألة الثالثة : الاستدلال بهذه الآية على وجوب معرفة الله بالعقل وقبح الاعتماد فى ذلك على التقليد . وهذا هو ما يذهب اليه أيضا القاضى عبد الجبار المعتزلى حيث يذكر الرازى فى غير هذا الموضع أن القاضى عبد الجبار يجد فى الآية أمورا ثلاثة : أولها أن الحق لو كان يدرك بالتقاليد واتباع الاباء والجرى على الالف والعادة لما صحت هذه الآية ، وثانيهما لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بأنها آيات لان المعلوم بالضرورة ولا يحتاج فى معرفته الى الآيات ، وثالثها ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع الا أنه سبحانه وتعالى خص هذه الدلائل الثمانية أى خلق السماوات ، خلق الارض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ٢ ، ص ٥٧ ، ٥٨ .
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ، ٥٨ .

البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والارض ، خص هذه الدلائل الثمانية بالذكر دلائل ثم هى نعم للناس أيضا ، وحين يرتبط الدليل بالنعمة فانه ينفذ الى العقل والقلب جميعا (١) .

والمسألة الرابعة : قيل فى أسباب نزول هذه الآية انه عليه السلام حين قدم المدينة نزلت عليه الآية « والهكم اله واحد » فقال كفار قريش بمكة : كيف يسع الناس اله واحد ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . وقيل أيضا ان قريشا سألت اليهود عما جاءهم به موسى من الآيات فأخبرهم بالعصا وباليد البيضاء ، وسألت النصارى عن آيات المسيح فذكروا لهم ابراء الأكمة والأبرص واحياء الموتى ، فطلبت قريش من النبى عليه السلام أن يدعو الله ليجعل لهم الصفا ذهبا فتكون هذه آياتهم ويزداد يقينهم ، فسأل ربه ذلك ، فأوحى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبوا عذابا أليما لم يعذب به أحد من العالمين ، فخشى النبى على قومه ، وقال عليه السلام . ذرنى وقومى أدعوهم يوما فيوما ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبينا أن خلق السماوات والارض وسائر ما ذكر أعظم من جعل الصفا ذهبا ، وآية لهم يزدادون بها يقينا ان كانوا يعقلون (٢) .

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ٢ ، ٥٨ ، ٧٤ .

(٢) الرازى ، التفسير جـ ٢ ، ص ٥٨ .

- يعود الرازى بعد اثارة هذه المسائل الاربعة الى بيان كيفية الاستدلال بأحوال السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر وسائر ما جاء فى الآية من الدلائل على وجود الصانع · يبدأ الرازى بالنظر فى أحوال السماء فيطرق موضوعات كثيرة من علم الفلك مثل ترتيب الافلاك بالنسبة الى الأرض ، وبيان كيفية معرفة هذا الترتيب ، وعـــدد الأفلاك ، ومكان الكواكب الثابتة ، وحركة الفلك الاعظم ، ثم ينتقل بعد ذلك الى بيان معرفة الافلاك ومقادير حركتها ، ويستعرض فى ذلك آراء بطليموس وآراء الفلكيين القدماء من الصـــــينيين والبابليين والمصريين وعلماء الروم والشـــام ويعترض عليهم أحيانا (١) · وفى بيان دلالة أحوال السماء على وجود الصانع يذكر الرازى أربعة عشر وجها لهذه الدلالة ترجع جميعها الى أن الافلاك رغم اتفاقها فى الطبيعة الفلكية الا أن كلا منهما قـــد اختص بمقدار معين وحيز معين وشكل معين وحركة معينـــــة وترتيب معين وائتلاف معين ولون معين ، ولابد من مخصص مدبر يخصص كلا منها بمقداره وحيزه وشكله وحركته ولونه ويجعلها على هذا الترتيب العجيب (٢) ·

ثم يمضى الرازى على هذا النمط فى بيـــان أحوال الأرض

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ، ص ٥٩ ـ ٩٣ ·
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ، ص ٦٣ ـ ٦٥ ·

وسائر ما جاء فى الآية من الدلائل التى يستدل بها على وجـــود الله (١) ·

هكذا يتناول الرازى كل ما يتصل بالآية من مسائل كلامية ولغوية وفلكية ثم يذكر سبب نزول الآيـــة وآراء المفسرين · ولاشك أن المسائل الكلامية التى يثيرها الرازى فى التفسير تجعل هذا التفسير من أهم المصادر التى بين أيدينا ليس فقط فى مذهب أهل السنة والجماعة من الأشـــاعرة الذين ينتمى اليهم الرازى وانما أيضا فى مذاهب الفرق الكلامية الأخرى التى تصدى لها كثيرا فى التفسير ·

أما المسائل اللغوية فأحيانا لا يوليها اهتماما كبيرا كما هو الحال فى هذه الآية التى عرضنا لها · وأحيانا أخرى يستطرد فى اللغة ومباحثها ويثير آراء اللغويين ويناقشها · والحق أن التفسير يشهد على معرفة الرازى الواسعة باللغة العربية ودقائقهـــا وأسرارها · ولاشك أن معرفة اللغة هى أول ما ينبغى على كل مفسر أن يحصلها · ويكفى أن نلقى نظرة على تفسيره للبسملة أى تفسير « بسم الله الرحمن الرحيم » لنعرف مقدار ثقافة الرازى اللغوية ومدى معرفته باللغة وعلومها ·

يبدأ الرازى بالباء من «بسم الله الرحمن الرحيم» فيقول أنها متعلقة بمضمر ، هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما أو فعلا ،

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ٢ ص ٦٥ ــ ٧٤ ·

متقدما أو متأخرا • فان كان اسما متقدما فهو كقولنا : ابتداء الكلام باسم الله ، وان كان اسما متأخرا فهو كقولنا : باسم الله ابتدائي ، وان كان فعلا متقدما فهو كقولنا : أبدأ باسم الله ، وان كان فعلا متأخرا فهو كقولنا : باسم الله أبدأ (١) •

ثم يتساءل الرازى هل التقدم (٢) أولى أم التأخير ؟ فيقول بأن كلاهما وارد فى القرآن ، ويستشهد على القديم بقوله تعالى « بسم الله مجراها ومرساها » (٣) وعلى التأخير بقوله تعالى « أقرأ باسم ربك » (٤) ثم يرجح الرازى التقديم على التأخير ويستدل على ذلك بالنقل والعقل جميعا • أما النقل فقوله تعالى « هو الأول والآخر » (٥) وقوله تعالى « اياك نعبد » (٦) فهنا الفعل متأخر عن الاسم ، فيجب أن يكون كذلك فى قوله تعالى « بسم » • أما العقل فلأن الله تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقا على وجود غيره ، والسابق بالذات أولى أن يسبق بالذكر ، كذلك فان التقديم فى الذكر أمعن فى التعظيم • وعلى ذلك يكون المراد « باسم الله » هو « باسم الله ابتدى » •

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٥٣ •

(٢) يعنى تقديم الجار والمجرور على المتعلق أو تأخيره عنه •

(٣) سورة هود ١١ آية ٤١ •

(٤) سورة العلق ٩٦ آية ١ •

(٥) سورة الحديد ٥٧ آية ٣ •

(٦) سورة الفاتحة ١ آية ٥ •

لكن هل اضمار الفعل أولى أم اضمار الاسم؟يذكر الرازى أن مذهب أبى بكر الرازى هو اضمار الفعل ، لأن نسق تلاوة القرآن يدل على ذلك فى قوله تعالى « اياك نعبد واياك نستعين » (١) وتقديره « قولوا اياك نعبد واياك نستعين » فكذلك الحال فى قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » أى « قولوا باسم الله » (٢) ٠

والجر يحصل بالحرف أو بالاضافة ، يحصل بالحرف كما فى قوله « بسم » وبالاضافة كما فى «الله» ٠ أما فى «الرحمن الرحيم» فقد حصل الجر فيها لأن الوصف تابع للموصوف فى الاعراب ٠ وهنا يثير الرازى مسائل من فقه اللغة فيتساءل : لم اقتضت حروف الجر الجر ؟ ولم اقتضت الاضافة الجر ؟ وهل اقتضاء الحرف للجر أقوى أم اقتضاء الاضافة ؟ وما هى أقسام الاضافة ؟ (٣) ٠

ثم ينتقل الرازى بعد ذلك الى بحث علاقة الشىء بالاسم الموضوع له ، فيذهب الى أن اللغة اصطلاحية أى أن الناس هم الذين اصطلحوا على اطلاق الاسماء على المسميات ٠ ومعنى هذا بلغة علماء الاجتماع فى العصر الحديث أن اللغة قد نشأت نشأة اجتماعية صرفة ٠ يقول الرازى : « كون الاسم اسما للشىء نسبة

---

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٥٤ ٠

(٢) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٥٣ ٠

(١) سورة الفاتحة ١ آية ٥ ٠

اللفظة المخصوصة التى هي الاسم وبين الذات المخصوصة التى هى المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص ، فكأنهم قالوا : متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنا أردنا بهـــا ذلك المعنى الفلانى ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لاجرم صحت اضافة الاسم الى المسمى ، فهذا هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى » (١) ٠

ولايمكن أن يكون (الاسم) فى قوله تعالى (بسم) صلـــة زائدة ، والتقدير (بالله) ، وأن الله تعالى ذكر لفظة (الاسم) اما للتبرك أو للتفرقة بينه وبين القسم كما يذهب الى ذلك أبوعبيدة، لأننا أمرنا بالابتداء ، وهذا الأمر يتناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، وعلى ذلك يكون المراد (أبدأ بذكر الله) ومعناه (أبدأ ببسم الله) (٢) ٠

ثم يبحث الرازى مشاكل القراءة والكتابة المتصلة بالبسملة فيتحدث عن الوقف وأنواعه ٠ هناك الوقف الناقص كالوقف عند قوله (بسم) ، والموقف الكافى كالوقف على قوله (بسم الله) أو (بسم الله الرحمن) ، والوقف الكامل كالوقف على قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) ٠ والاجماع منعقد على قراءة (بسم الله) و

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٥٤ ٠

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٥٤ ٠

(الحمد لله) بدون تغليظ اللام تفخيمها ، لأن الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل كالانتقال من التسفل الى التصعد · ولكن يستحسن تفخيم اللام وتغليظها فى هذه الكلمة فى حالة رفعها ونصبها كقوله : (الله لطيف بعباده) (١) · وقوله (قل هو الله أحد) (٢) · وقوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) (٣) · وتخرج اللام الرقيقة من طرف اللسان أما المفخمة فيستخدم فيها كل اللسان (٤) ·

ويبحث الرازى حروف البسملة من حيث التشديد والادغام والسكون والحركة والحذف والكتابة ويفصل القول فى ذلك ويلمس أدق جوانب مانسميه بعلم الصوتيات ·

ويثير الرازى بعد ذلك المباحث اللغوية والعقلية (٥) المتصلة بالاسم · أما المباحث اللغوية فى الاسم فان الرازى يذكر اختلاف

---

(١) سورة الشورى ٤٣ آية ١٩ ·

(٢) سورة الاخلاص ١١٢ آية ١ ·

(٣) سورة التوبة ٩ آية ١١١ ·

(٤) الرازى ، التفسير جـ ١ ، ص ٥٤ ·

(٥) يدخل الرازى فى صميم موضوعات علم الكلام حين يعرض للمباحث العقلية المتصلة بالاسم ، فيثير المسألة الكلامية المشهورة عند المتكلمين : هل الاسم نفس المسمى أم غيره ، ثم ينظر فى الاسماء ودلالتها على الصفات فيطرق أهم مباحث علم الكلام تعنى به مبحث الاسماء والصفات فيعرض للخلاف بين المتكلمين على تسمية الله شيء وجسم وجوهر ، ثم يتناول صفات المعانى وصفات الفعل واختلاف المتكلمين فيها ، أنظر جـ ١ ، ص ٦٥ ـ ٨١ ·

اللغويين في هذه الكلمة واشتقاقها ، ويناقش آراء المدرستين الكبيرتين في اللغة أي ، مدرستي الكوفة والبصرة ويوضح لنا رأيه بعد ذلك فيقول : « في هذا اللفظ (أي لفظ «اسم») لغتان مشهورتان : تقول العرب : هذا أسمه وسمه ، قال : بسم الذي في كل سوره سمه · وقيل فيه لغتان غيرهما : سم وسم ، قال الكسائي ان العرب تقول تارة : اسم ، بكسر الالف ، وأخرى بضمه ، فاذا طرحوا الالف قال الذين لغتهم كسر الالف : سم ، وقال الذين لغتهم ضم الالف : سم ، وقال ثعلب : من جعل أصله من سما يسمي قال : اسم وسم ، ومن جعل أصله من سما يسمو قال : اسم وسم · وقال المبرد : سمعت العرب تقول اسمه وأسمه وسمه وسماه · وأجمعوا على أن تصغير الاسم : سمي ، وجمعه أسماء وأسامي · وفي اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر ، فاسم الشيء ما علا ، حتى ظهر ذلك الشيء به · وأقول اللفظ معرف للمعنى ، ومعرف الشيء متقدم في المعلومية على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه · وقال الكوفيون : هو مشتق من وسم يسم سمه ، والسمة العلامة ، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى ··· » (١) ·

هكذا يمضي الرازي في عرض آراء اللغويين ومناقشتها وابداء رأيه وملاحظاته عليها ، لم يترك مسألة من مسائل اللغة لهـا

---

(١) الرازي ، التفسير جـ ١ ص ٥٦ ·

أدنى صلة بالبسملة الا وعرض لها وأمعن النظر فيها ، فجاء التفسير شاهدا على ثقافته اللغوية الواسعة .

ويشهد التفسير أيضا على ثقافة الرازى الشاملة بالفقه من فروع وأصول . والرازى فقيه شافعى يهتم ببيـــــان مذهب الشافعى والانتصار له فى تفسير آيات الأحكــــام ، فلننظر فى تفسيره لقوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله انه لا يحب الظالمين) (١) . ويرى الرازى أن هذه الآية أصل كبير من أصول علم الفقه ، اذ بمقتضى هذا الاصـــل يلزم أن تقابل كل جناية بمثلها ، ان الظلم والبغى والعدوان فى طبع الناس ،فاذا لم يزجروا عنه أنفتحت أبواب هــــذه الشرور فلا تستقيم الحياة .وقد حرص الشرع على أن يكون الجزاء بقدر الجناية ، لان الزيادة فى الجزاء ظلم . وهذا الاصل قد تأكـــد بنصوص أخرى فى القرآن كقوله تعالى (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) (٢) . وقوله تعالى (من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها) (٣) . وقوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) (٤) . والقصاص عبارة عن المساواة والمماثلة . ولكن الفقهاء أدخلوا التخصيص على هذا الاصل المطلق فى صور كثيرة اما بناء

---

(١) سورة الشورة ٤٢ آية ٤٠ .
(٢) سورة النحل ١٦ آية ١٢٦ .
(٣) سورة غافر ٤٠ آية ٤٠ .
(٤) سورة البقرة آية ١٧٨ .

على نص آخر أو بناء على قياس • ومن أمثلة هذه الصور ما ذهب اليه الامام الشافعي من أن المسلم لا يقتل بالذمي ، والحر لا يقتل بالعبد ، لان المماثلة التي هي شرط القصاص مفقودة بين المسلم والذمي ، وبين الحر والعبد ، كما ان الايدى تقطع باليد الواحدة (١) •

هكذا يمضى الرازى في التفسير مفصلا لكل ما يتصل بآيات القرآن الكريم من مباحث لغوية وفقهية وكلامية • يذكر الآية ويثير كل ما يتصل بها من هذه المباحث ، ثم يعرض لاراء المفسرين وسبب نزول الاية ، ويناقش الاراء ويحدد موقفه منها ورأيه فيها ، فجاء التفسير موسوعة تدل على أصالة الرازى وغزارة معارفه وسعة ثقافته والمامه بجميع فروع العلم المعروفة في عصره • ونحن لا نبتعد كثيرا عن الصواب اذا قلنا بأننا كلما أمعنا النظر في تفسير الرازى أزددنا ميلا الى رأى تاج الدين السبكي واقتناعا بقوله بأن تفسير الرازى (فيه كل شيء مع التفسير) •

أما رأى طاش كوبرى زاده الذى يذهب اليه وهو أن الرازى صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة فانه رأي عار من الصحة ، لان طاش كوبرى زاده يستند في هذا

---

(١) الرازى التفسير جـ ١ ص ٤٠٠ - ٤٠١ •

الرأى الذى ذهب اليه على قصة يرويها عن لقاء الرازى بشيخ الصوفية الكبير الشيخ نجم الدين الكبرى المعاصر له والمتوفى عام ٦١٨ هـ/١٢٢١ م أى بعد وفاة الرازى بثنتى عشرة سنة . وهى قصة وان كانت لاتخلو من طرافة وتعلو بعض أجزائها مسحة من الحقيقة الا أنها تنتهى بنهاية بعيدة كل البعد عن الصواب . يروى طاش كوبرى زاده هذه القصة فيقول : (سمعت رجلا ثقة عالما عابدا زاهدا عارفا صادقا أنه حكى أن الامام (فخر الدين الرازى) لما دخل هراة أتاه من بها من العلماء والصلحاء والسلاطين والامراء . وسأل يوما : هل بقى أحد تخلف عن زيارتنا ؟ فقال أصحابه : نعم ، بقى رجل صالح منقطع فى زاوية . قال الامام : أنا رجل واجب التعظيم ، وأنا امام المسلمين ، فلم لم يزرنى ؟ فقالوا لذلك الرجل كلام الامام ، فما تكلم بشىء أصلا ، ووقع بينهما الخلاف ، فصنع أهل البلدة طعاما ، فدعوهما، فأجابا الدعوة ، واجتمعا فى حديقة ، فسأله الامام عن سبب تخلفه عن اتيانه فقال : أنا رجل فقير لا شرف فى زيارتى ، ولا نقص فى تخلفى عنها قال الامام : هذا جواب أهل الأدب ، يعنى الصوفية فقل لى حقيقة الحال فقال ذلك الرجل لاى شىء وجبت زيارتك؟ قال: أنا امام المسلمين ، وواجب التعظيم . قال : ان افتخارك بالعلم ورأس العلوم معرفة الله تعالى ، فكيف عرفته تعالى ؟ قال : بمائة من البراهين (١) . قال الرجل : البرهان لازالة الشك ، والله تعالى جعل فى قلبى نورا لا يدخل معه الشك فضلا عن الحاجة الى

---

(١) فى الاصل : بمائة براهين .

البرهان . فأثر هذا الكلام في قلب الامام فتاب في ذلك المجلس على يديه ، ودخل الخلوة ، وفتح له ما فتح ، وبعد ما خرج عنها صنف التفسير الكبير . وقال الناقل لهذه الحكاية : وكان ذلك الشيخ ابو الجناب الشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله سره) (١) .

ونحن لا نشك في الرازي قد اتصل بالشيخ نجم الدين الكبرى لأنه معاصره فضلا عن أن ابن العماد يذكر أن الرازي اجتمع بالشيخ نجم الدين واعترف بفضله (٢) . ولا نستبعد الحوار الذي دار بين الرازي والشيخ نجم الدين في هذه القصة ، ذلك لأن كلمات هذا الحوار الطريف تنفذ الى القلب بما تحمل من نبرات الصدق التي تتميز بها كلمات الصوفية الكبار من أمثال الشيخ نجم الدين . ولكننا نستبعد أن يكون الرازي قد دخل الخلوة على الشيخ نجم الدين وتاب على يديه وخرج منها ليصنف التفسير الكبير ، فذلك أمر بعيد كل البعد عن الصواب ، والدليل على ذلك من التفسير الكبير نفسه :

فمن جهة نجد أن روح التحدي التي غلبت على طبع الرازي وسيطرت عليه ولازمته طوال حياته هي التي دفعته الى كتابة التفسير . وهو يعترف بذلك صراحة في بداية تفسيره لسورة

---

(١) طاش كوبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ ١ ، ص ٤٥٠ ـ ٤٥١ . الطبعة الأولى ، حيدر آباد بالهند .

(٢) ابن العماد ، شذرات الذهب جـ ٥ ص ٧٩ ، طبعة القاهرة .

الفاتحة حيث يقول (أعلم أنه مر على لساني في بعض الاوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ، وقوم من أهل الجهل والغي والعناد ، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني ، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصـــول قريب الوصول » (١) ·

هكذا يتحدى الرازى حساده وأعداءه ــ وما أكثرهم ــ بكتابة هذا التفسير وأفراد مجلد ضخم لتفسير سورة الفاتحة · ولاشك أن التحدى آفة من آفات النفس وصفة من صفاتها المذمومة تبتعد بالرازى كل البعد عن أن يكون أهلا للمشاهدة ، ذلك لأن شرط المجاهدة ، أى تطهير النفس من آفاتها وعيوبها وشرورها وصفاتها المذمومة كالعجب والكبر والذم والغضب والكراهية والحســـد والرياء الى آخره من الاخلاق التى لا يقبلها العقل ولا الشرع · ولقد كان العجب والكبر ــ فضلا عن التحدى ــ من أهم صفات الرازى البارزة ·

والشواهد على ذلك كثيرة فى كتاباته ومناظراته ومناقشاته مع

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٢ ·

العلماء (١) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك ان الرازى صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة ٠

ومن جهة أخرى نجد الحقائق التى يدركها الصوفية ادراكا مباشرا بالذوق خلال التجربة الروحية التى يحصل لهم فيها الاشراق ويفيض عليهم فيها العلم الذوقى الذى لايخضع للعقل وقوانينه ، نجد هذه الحقائق تتحول على يدى الرازى فى التفسير الى أمور صورية لا روح فيها ولا ذوق حين يسلط عليها العقل ومقولاته ويصبها فى قوالب منطقية جامدة تأباها طبيعة تلك الحقائق ٠ يقول الرازى وهو يناقش تقديم الاسم وتأخيره فى تفسير البسملة : « سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الانصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير الميهنى مع الاستاذ أبى القاسم القشيرى فقال الاستاذ القشيرى : المحققون قالوا : ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير : ذاك مقام المريدين ، أما المحققون فانهم ما رأوا شيئا الا وكانوا قد رأوا الله قبله ٠ قلت : وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة برهان الان ، والنزول من الخالق الى المخلوق برهان

---

(١) أنظر مناظرات الرازى مع علماء بلاد ما وراء النهر ، تحقيق المؤلف ونشرة دار المشرق ببيروت ١٩٦٦ ٠

اللم (١) ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف (٢) ٠

هكذا تنقلب مجاهدة المريد الى برهان آل ان ، كمـــا تتحول مشاهدة المراد الى برهان آل لم ٠

نعود بعد ذلك الى العبارة الوجيزة التى وردت عن تفسـير الرازى على لسان جولد تسهير فى كتابه: مذاهب التفسير الاسلامي: « Die Richtungen Der : Islamichen Koranauslegung » حيث عده خاتمة التفسير المثمر الاصيل الذى يرد فيه الرازى على المعتزلة من آن لآخر (٣) فنقول بأن جولد تسهير اذ يكتفى فى كتابه بتلـــك الاشارة العابرة الى تفسير الرازى فانه بذلك يجرى على ســـنة القدماء ، من أمثال ابن تيمية وتاج الدين السبكي وطاش كوبرى زادة الذين عرضنا لاحكامهم الخاطئة على تفسير الرازى دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة دراسة هذا التفسير الكبير وتأمل مباحثه ٠ ومن ثمة فان هذا التفسير الكبير لم ينل العناية التى يستحقها من العلماء القدماء والمحدثين على السواء ، وأن هذه الاراء المتباينة

---

(١) جاء فى كتاب معيار العلم فى فن المنطق للامام أبى حامد الغزالى «مطلب لم وهو طلب العلة لجواب (هل) ، كقولك لم كان العالم حادثا ، وهو اما طلب علة التصديق كقولك : لم قلت (ان) الله موجود ، فانه لا يطلب العلة فى وجوده ، بل العلة فى وقوع التصديق بوجوده وهو برهان الان بلغة المنطقيين ٠ وقياس الدلالة بلغة المتكلمين) ص ١٦١ الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٢٧ ٠ وانظر أيضا ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٦٧ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨ ٠

(٢) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٥٣ ٠

(٣) Goldziher, Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung, p. 123.

حول قيمة تفسير الرازى لم تستند على أرضية صلبة من الدراسة والبحث .

٢ ـ اعجاز القرآن :

يذهب الرازى الى آن القرآن معجز وآن الاعجاز فى فصاحته (١) . أما آن القرآن معجز فلأن العرب عجزوا عن معارضته رغم التحدى . لقد تحداهم الله بالقرآن فى مواضع كثيرة، تحداهم بآن يأتوا بقرآن مثله فى قوله تعالى « لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتـــون بمثله ولو كــــان بعضهم لبعض ظهيرا » (٢) وتحداهم بأن يأتون بعشر ســـور فى قوله تعالى « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » (٣) وتحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة فى قاله تعالى « وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » (٤) . ثم قطع الله بعدم قدرتهم على التحدى بقوله تعالى : « فان لم تفعلوا ولن تفعلوا » (٥) . ورغم هذا التحدى الذى وقع مرة بالقرآن

---

(١) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٥ طبعة القاهرة ١٣١٧هـ، التفسير جـ ١ ص ٣٣٠ ، جـ ٥ ص ٤٥٨ . نهاية العقول فى دراية الأصول جـ ٢، ورقة ٨٣ ـ ٨٤ ، ١٢٧ ـ ١٣٤ مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) سورة الاسراء ١٧ آية ٨٨ .

(٣) سورة هود ١١ آية ١٣ .

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .

(٥) سورة البقرة آية ٢٤ .

كله ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة ليبلغ التحدى منتهاه نقول : رغم هذا التحدى لم يستطيع العرب معارضـــة القرآن وعجزوا عن هذه المعارضة مع توفر كل أسبابها ودواعيها · لقد جاء القرآن ليطلب الى العرب ترك أديانهم ورياستهم وليوجب عليهم ما يتعب أبدانهم وينقص أموالهم وليطالبهم بعداوة أصدقائهم وصداقة أعدائهم بسبب الدين · ولاشك أن كل مطلب من هذه المطالب يكفى لان يكون سببا واعيا للمعارضة لما ينطوى عليه من المشقة البالغة على القلب ، لاسيما على العرب الذين هم أكثر الامم حمية (١) ·

أما الاعجاز فيرجع فى رأى الرازى الى الفصاحة (٢) · وهذا هو رأى أكثر علماء أهل النظر الذين يضعون القرآن فى أعلى طبقات البلاغة (٣) ولا يمكن أن نتبين المزايا الكامنة فى نظم القرآن ، وفى مبادىء الآيات ومقاطعها وفى مضرب كل مثل ،

---

(١) الرازى ، نهاية العقول فى دراية الأصول جـ ٢ ورقة ٨٤ مخطوطـــة القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد ·

(٢) الرازى · نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٥ ، ٧ ، طبعة القاهرة ١٣١٧ ·

(٣) أنظر الخطابى ، أبو سليمان محمد بن ابراهيم ، بيان اعجاز القرآن ص ٢١ الرومانى ، أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى اعجاز القرآن ص ٩٦، الجرجانى ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافعية ص ١٠٧ - ١٣٢ · وهذه الرسائل الثلاث جمعها وحققها محمد خلف الله زغلول سلام ونشرت تحت عنوان ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ، دار المعارف بمصر ، وأنظر أيضا الايجى ، كتاب المواقف ص ٥٥٨ ، ٥٦٣ ·

ومساق كل خبر ، وصورة كل عظة الا بدارسة المباحث التى يشتمل عليها علم البلاغة كالمجاز والحقيقة والاستعارة والتشبيه والتمثيل والتقديم والتأخير والايجاز والحذف والوصل والفصل وسائر وجوه المحاسن المعتبرة فى النظم والنثر ، ولذلك كان علم البلاغة فى رأى الرازى من أشرف العلوم الدينية وأرفع المباحث اليقينية لانه يبحث عن دلالة القرآن على صدق الرسول واثبات نبوته (٢) .

أما وجوه الاعجاز الاخرى فيعرض لهـا الرازى ويعترض عليها ، ولا يكاد يذكر شيئا فى كل ما يعرض له أو يعترض عليه لم يسبق اليه .

يبدأ الرازى برأى النظام فى الصرفة الذى يزعم أن الله تعالى ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة ، بل هو كتاب مثل سائر الكتب المنزلة لبيان أحكام الحلال والحرام ، وأن العرب لم يقوموا بمعارضته لان الله تعالى صرفهم عن هذه المعارضة (٣) ، فيعرض الرازى عليه قائلا : « ان عجز العرب عن المعارضة لو كان لان الله أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مسـتعظمين لفصاحة القرآن ، بل كان يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان مقدورا عليه لهم ، كما أن نبيا لو قال معجزتى

---

(٢) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥ .

أن أضع يدى على رأسى هذه الساعة ويكون ذلك متعذرا عليكم ويكون الامر كما زعم ، لم يكن تعجب القول من وضع يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم ، ولما علمنا بالضرورة أن من وضع يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم ، ولما علمنا بالضرورة أن تعجب العرب كان من فصاحة القرآن نفسها بطل ما قالـــــه النظام » (١) .

هذا الاعتراض الذى ذكره الرازى نجده عند أبى سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم الخطابى البستى المولود عام ٣١٩ هـ / ٩٣١ م أى قبل ولادة فخـــر الدين الرازى بأكثر من قرنين من الزمان . يقول الخطابى فى رسالة له بعنوان : بيان اعجـــاز القرآن : « وذهب قوم الى أن العلة فى اعجازه الصرفة ، أى صرف الهمم عن المعارضة ، وان كانت مقدورا عليها ، غير معجوز عنها ، الا أن العائق من حيث كان أمرا خارجا عن مجارى العادات صار كسائر المعجزات . . فقالوا : لو كان الله عز وجل بعث نبيا فى زمان النبوات ، وجعل معجزته فى تحريك يده أو مد رجله فى وقت قعوده بين ظهرانى قدمه ، ثم قيل له : ما آيتك ؟ فقال : آيتى أن اخرج يدى أو أمد رجلى ، ولا يمكن أحد منكم أن يفعل مثل فعلى ، والقوم أصحاء الابدان ، لا آفة بشىء من جوارحهم ، فحرك يده أو مد رجله ، فراموا أن يفعلوا مثل فعله فلم يقدروا عليه ،

---

(١) المرجع السابق ٥ ، ٦ .

كان ذلك آية دالة على صدقه . وليس ينظر في المعجزة الى عظم حجم ما يأتي به النبي ولا الى فخامة منظره ، وانما تعتبر صحتها بأن تكون أمرا خارجا عن مجرى العادات، ناقضا لها، فمهما كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من جاء بها . وهذا أيضا وجه قريب، الا أن دلالة الآية تشهد بخلافه وهي قوله سبحانـــه : « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » فأشار في ذلك الى طريقة التكلف والاجتهاد ، وسبيله التأهب والاحتشاد والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها ، والله أعلم » (١) .

ويذكر الرازي اعتراضا آخر على الصرفة في كتابه نهاية العقول في دراية الاصول فيقول : « ان العرب لو كانوا بحيث متى قصدوا فعل المعارضة افتقدوا العلوم التي لابد فيها لوجب لى أن يعلموا ذلك في أنفسهم بالضرورة وأن يميزوا بين أوقات المنع وأوقات التخليـــة ، ولو علموا ذلـــك لتذاكروه ولذاع وانتشر »(٢) .

وهذا الاعتراض نجده عند أبي بكر عبد القاهـــــر بن

---

(١) أنظر ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ص ٢٠ ، ٢١ تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، طبعة دار المعارف .

(٢) الرازي ، نهاية العقول في دراية الأصول جـ ٢ ورقة ١٢٢ ص ١٢٩ مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

عبد الرحمن الجرجاني المتوفى عام ٤٧١ هـ ١٠٧٨ م أى قبل وفاة الرازى بأكثر من قرن من الزمان . يقول الجرجاني في الرسالة الشافية فى فصل تحت عنوان : فى الذى يلزم القائلين بالصرفة : « ومما يلزمهم من أصل المقالة أنه كان ينبغى له ان كانت العرب منعت منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها أن يتعرفوا ذلك من أنفسهم كما قدمت ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك ، ولكانوا قد قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم : انا كنا نستطيع قبل هذا الذى جئتنا به ، ولكنك قد سحرتنا واحتلت فى شىء حال بيننا وبينه ، نسبوه الى السحر فى كثير من الامور كما لا يخفى ، وكان أقل ما يجب فى ذلك أن يتذكروه فيما بينهم ، ويشكوه البعض الى البعض ، ويقولوا : ما لنا قد نقصنا فى قرائحنا ، وقد حدث كلول فى أذهاننا . فبقى أن لم يرو ولم يذكر أنه كان منهم قول فى هذا المعنى ، ولا ما قل ولا ما كثر ، دليل أنه قول فاسد ورأى ليس من آراء ذوى التحصيل » (١) .

أما من قصر وجه الاعجاز على اشـتمال القرآن على الغيب فيعترض الرازى عليهم بأن التحدى قد وقع بكل سورة ، والاخبار عن الغيب لا يوجد فى كل سورة (٢) .

وهذا الاعتراض قد سبقه اليه الخطابى أيضا حيث يقول :

---

(١) أنظر ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ص ١٣٥ .

(٢) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٧ .

« وزعمت طائفة أن اعجازه انما هو فيما تضمنه من الاخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان نحو قوله سبحانه · « ألم · غلبت الروم فى أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، فى بضع سنين » (١) ، وكقوله سبحانه : وقل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم أولى باس شديد » (٢) ، ونحوها من الاخبار التى صدقت أقوالها مواقع أكوانها · قلت : ولاشك فى أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع اعجازه · ولكنه ليس بالأمر العام الموجود فى كل سورة القران ، وقد جل سبحانه فى صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتى بمثلها ، فقال : « فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين » (٣) من غير تعيين ، فدل على أن المعنى فيه غير ماذهبوا اليه » (٤) ·

هكذا يمضى الرازى مقتفيا لآثار السابقين وناقلا لآرائهم دون أن يشير اليهم كعادة علماء أهل زمانه · فنحن لانستطيع اليوم أن نأخذ على الرازى عدم ذكر المصادر التى استند عليها فيما ذهب اليه من آراء فى اعجاز القران وبيان وجوه اعجازه ،

---

(١) سورة الروم ٣٠ آيات ١ ـ ٣ ·

(٢) سورة الفتح ٤٨ آية ١٦ ·

(٣) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ ·

(٤) أنظر ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ص ٢١ ·

وانما كل ما نستطيع أن نقرره هنا أن الرازى كان واسع الثقافة، ملما بكل ماكتبه العلماء قبله في جميع فروع العلم المختلفة المعروفة في زمانه .

الفصـــل الرابـــع

الكـــــلام

١ ـ النقـــل والعقـــل :

ينتمى الرازى فى علم الكلام الى مذهب الاشعرى شيخ أهل السنة والجماعة فى العراق . ومن المعروف أن مذهب الاشعرى مذهب وسط بين مذاهب الحرفيين من الحشوية والمجسمة وأهل الحديث الذين يلتزمون بالنص ويستمسكون بالنقل ويقفون عند ظاهر النص لا يقبلون تأويلا ولا تفسيرا ، وبين مذاهب المعتزلة التى تفسح مجالا واسعا للعقل فى تفسير النص وتأويل النقل حتى يتفق مع ما يقضى به العقل (١) . فلا يقف الاشعرى عند النص من غير نظر أو تعقل كما يفعل الحرفيين ولا يقدم العقل على النقل ويخضع العقل للنقل كما يفعل العقليين ، ولكنه يعطى للنقل حقه وللعقل حكمه (٢) .

أما الاشاعرة الذين جاءوا بعد الاشعرى ونصروا مذهبه فقد

---

(١) أنظر ، ابن عساكر ، أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله ، تبيين كذب المفترى ، فيانسب الى الامام أبى الحسن الأشعرى ص ١٤٩ ـ ١٥٢ . طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٢) مقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثرى لكتاب تبيين كذب المفترى ص ٩٩ .

أخذوا يوسعون سلطان العقل (١) حتى بلغ هذا التوسع أقصى مداه عند فخر الدين الرازي الذى أعلن صراحة أن العقل مقدم على النقل وأن النقل لابد وأن يخضع للعقل . يقول الرازى فى كتاب أساس التقديس : « الفصل الثانى والثلاثون : فى أن البراهين العقلية اذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ أعلم أن الدلائل القطعية العقلية اذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : اما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فليزم تصديق النقيضين وهو محال ، واما أن يبطل،فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال ، واما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ، لانه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصـــانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وســـلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولو جوزنا القدح فى الدلائل القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول فى هذه الاصول ، واذا لم تثبت هذه الاصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة . فثبت

---

(١) أنظر الطوسى، نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٢٩ . الطبعة الاولى القاهرة ١٣٢٣ هـ ، الرازى ، محصل أفكار المتقدمين المتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص ٢٨ ـ ٢٧ .

أن القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى الى القدح فى العقل والنقل معا ، وأنه باطل . ولما بطلت الأقسام الاربعة لم يبق الا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائـــل النقلية اما أن يقال انها غير صحيحة ، أو يقال انها صحيحة الا أن المراد منها غير ظواهرها .. (١) .

ولاشك أن هذا الاعتداد بالعقل يدل على قوة تأثير المعتزلة على الرازى (٢) ورغم هذا التأثير فان الرازى ـ كما سنرى فى عرضنا لمذهبه ـ لم يخرج على أصل واحد من الاصول التى أجمعت عليها أهل السنة والجماعة فى علم الكلام .

٢ ـ موقف الرازى من علم الكلام :

لم يكف المتكلمون فى وقت من الاوقات عن الدفاع عن علم الكلام واستحسان الخوض فيه (٣) . ولم يتخلف الرازى عنهم

---

(١) الرازى ، أساس التقديس ص ٢١٠ ـ ٢٢١ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٢) أنظر :

Goldziher, Aus qer Theologie des Fakhz al- Din Al—Razi, Dcr Islam, pp. 213 — 47; Strassburg, 1912.

(٣) أنظر الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل ، رسالة فى استحسان الخوض فى الكلام ص ٨٧ ـ ٩٧ نشرها الأب مكارثى **McCARTHY** مع كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع للاشعرى أيضا ، طبعة بيروت ١٩٥٢ ، وأنظر أيضا الغزالى ، أبو حامد ، كتاب احياء علوم الدين جـ ١ ص ٩٤ ـ ٩٩ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

فى ذلك بالرغم من أنه جاء بعد أن تصور علم الكلام بصورته النهائية وتحددت معالمه ووضحت مراميه ومقاصده بفضل المؤلفات العديدة التى أسهم بها أهل السنة والجماعة من الاشعرية والماتريدية فى هذا الشأن (١) ، لاسيما فى القرنين الرابع والخامس الهجريين حين ساد مذهب أهل السنة فى العالم الاسلامى على المذاهب الكلامية الأخرى .

ويرجع حرص المتكلمين على الدفاع عن علم الكلام الى أن هذا العلم لم يلق قبولا عند المسلمين فى أول عهدهم به . فالغزالى يذكر أن الامام الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان الثورى وجميع أهل الحديث من السلف ذهبوا الى حد تحريم الاشتغال بهذا العلم (٢) وكانت حجتهم فى ذلك أن هذا العلم لو كان من الدين لتكلم فيه الرسول وأمر به وندب اليه ، ولما سكتت عنه الصحابة (٣) .

ولكننا نجد الرازى يذهب الى أن علم الكلام أشرف العلوم الدينية والاساس المكين الذى ينبنى عليه كل علم دينى ويفتقر

---

(١) انظر مثلا من مؤلفات الأشاعرة : التمهيد للباقلانى ، وأصول الدين البغدادى والارشاد لامام الحرمين ، ونهاية الاقدام للشهرستانى ، « احياء علوم الدين للغزالى ، ومن مؤلفات الماتريدية تبصرة الأدلة لابى المعين النسفى .

(٢) الغزالى ، احياء علوم الدين جـ ١ ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٩٥ ، الأشعرى ، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٨٨ .

اليه (١) . هو أشرف علم لان موضوعه أشرف موضوع وهو ذات الله وصفاته . وهو أساس العلوم الدينية الاخرى كالتفسير والحديث والفقه ، لأن المفسر يبحث عن معانى كلام الله ، والمحدث يبحث عن كلام رسول الله ، والفقيه يبحث عن أحكام الله - وكل هذه الأبحاث تقوم على أساس معرفة التوحيد والنبوة والايمان بهما ، ولذلك كانت هذه العلوم مفتقرة فى أساسها الى علم الكلام وهو غنى عنها (٢) .

ثم ان الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه (٣) ، وذم التقليد والمقلدين (٤) هذا فضلا عن أن القرآن يكاد يكون من أوله الى آخره محاجة مع الكفار ، وردا على عبدة الأوثان وأصناف المشركين ، وبيانا للتوحيد والنبوة (٥) . فاذا استثنينا الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية التى تقل عن ستمائة آية وجدنا أن جميع آيات القرآن فى التوحيد والنبوة ومحاجة الكفار والمشركين .

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٢٠٢ ، نهاية العقول فى دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) الرازى ، التفسير ، جـ ١ ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ، نهاية العقول فى دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد .

(٣) أنظر على سبيل المثال سورة النساء ٤ آية ٨٢ ، وسورة الغاشية ٨٨ آية ١٧ .

(٤) أنظر مثلا سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٢ ، سور الشعراء ٢٦ آية ٧٤ .

(٥) انظر الغزالى ، احياء علوم الدين جـ ١ ص ٩٩ ، الرازى ، التفسير جـ ١ ، ص ٢٠٣ .

حتى الآيات الواردة فى القصص قصد بها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته (١) ·

ويسلم الرازى بأن النبى وصحابته قد سكتوا عن علم الكلام من حيث هو علم له مصطلحاته الخاصة · فالرسول وصحابته لم يستخدموا ألفاظ المتكلمين ومصطلحاتهم كالجوهر والعرض والطفرة والجزء والأكوان من حركة وسكون واجتماع وتفرق· وليس يعنى ذلك القدح فى علم الكلام ، لأنه ما من علم من العلوم الدينية كالحديث والتفسير والفقه الا وقد حدثت فيه اصلاحات لأجل التفهيم (٢) · ولاشك أن الرسول وصحابته لم يعرفوا النقض والكسر والتركيب والتعدية وفساد الوضع وجميع المصطلحات التى تورد على القياس الشرعى ، وهذا لا يقدح فى علم أصول الفقه (٣) · ولكن الرازى لا يسلم بأن النبى وصحابته لم يعرفوا الله بالدليل ، لأن الانبياء جميعا ما جاءوا الا بالأمر بالنظر والاستدلات على وجود الصانع (٤) ·

٣ ـ وجود الصانع :

يجمع الرازى فى البرهنة عى وجود الله بين طريقة المتكلمين

---

(١) الرازى ، الفسير جـ ١ ص ٢٠٣ ·

(٢) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٢٠٨ ، وأيضا الغزالى ، احياء علوم الدين جـ ١ ص ٩٦ ·

(٣) الغزالى ، احياء علوم الدين جـ ١ ، ص ٩٦ ·

(٤) الرازى ، التفسير جـ ١ ، ص ٢٠٨ ·

الذين يستدلون على وجود الله بحدوث العالم وما فيه من جواهر وأعراض وبين طريقة الفلاسفة الذين يذهبون الى أن علة الحاجة الى وجود واجب الوجود هي الامكان لا الحدوث (١) . والاستدلال على وجود واجب الوجود بالامكان من وجهين أحدهما الاستدلال بامكان الذوات والآخر الاستدلال بامكان الصفات ، وكذلك الحال في الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الذوات وحدوث الصفات . وعلى ذلك نجد عند الرازى أربعة براهين على وجود الله نلخصها على النحو الآتى :

أولا : الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الذوات(٢):
لو تأملنا الموجودات الظاهرة أمامنا لتبين لنا أنه لا ضرورة فى وجودها أو عدمها فهى ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها وعدمها ، أو بعبارة أخرى متى فرضناها غير موجودة لم يلزم من ذلك المحال ، وكل ما كان وجوده ممكنا على هذا النحو فلا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح ، وذلك المرجح لابد وأن يكون موجودا وأن يكون وجوده واجبا ، لانه متى فرض غير موجود استحال كل وجود ووقعنا فى الدور أو التسلسل المحال ، فلابد أن ننتهى الى اثبات واجب الوجود لذاته .

---

(١) أنظر مثلا الشهرستانى ، نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٥٤ — ٨٩ ، ابن سينا كتاب النجاة ص ٢٢٤ — ٢٢٧ ، وانظر أيضا الفندى ، محمد ثابت ، الله والعالم ، الكتاب الذهبى الألفى لذكرى ابن سينا ص ٢٠٣ — ٢٠٥ بغداد ١٩٥٢ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ٧٠ ، التفسير جـ ١ ص ٢٠٩ .

وفى القرآن شواهد كثيرة على هذا البرهان (١) منها قوله تعالى : « والله الغنى وأنتم الفقراء » (٢) هو غنى لانه غير محتاج فى وجوده الينا ، فوجوده ووجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، بينما نحن مفتقرون اليه فى وجودنا .

ثانيا : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الصفات: (٣) يتبين لنا ذلك من النظر فى الصفات المخصوصة التى تتصف بها الأجسام . فالأجسام من حيث هى أجسام واحدة ، أى أن الأجسام متساوية فى الماهية والحقيقة ، ومتى كان الأمر كذلك كانت كل صفة اتصف بها جسم أمكن اتصاف سائر الاجسام بها . فاذا اختص جسم ما بصفة ما افتقر الى مخصص ومرجح .

وفى القرآن شواهد كثيرة أيضا على هذا البرهان منها قوله تعالى : « والذى جعل لكم الأرض فراشا » (٤) .

ثالثا : الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الجواهر والأجسام (٥) الاجسام حادثة ، وكل محدث لابد له من محدث ، فالاجسام مفتقرة الى المحدث . أما أن الاجسام حادثة فلأنها لاتخلو عن الحوادث أو ما يسميه المتكلمون بالاكوان من حركة وسكون

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٢٠٩ .

(٢) سورة محمد ٤ آية ٣٨ .

(٣) الرازى ، الأربعين ص ٨٤ ، التفسير جـ ١ ص ٣٠٩ .

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٢ .

(٥) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٨٦ ، التفسير جـ ١ ، ص ٢٠٩ .

واجتماع وتفرق ، وهى حوادث بالحس والمشاهدة،وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . أما أن كل محدث فهو مفتقر الى المؤثر فلأن كل محدث ممكن فى ذاته ، لانه كان قبل وجوده معدومـــا ومعنى ذلك أن ماهيته تقبل الوجود والعدم ، وكل ما كان كذلك فهو مفتقر الى المؤثر ليرجح وجوده على عدمه .

وفى القرآن أشارة الى هذا البرهان بقول ابراهيم عليـــه السلام « لا أحب الآفلين » (١) .

رابعا ـ الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض (٢) :

يذكر الرازى أن العلماء حصروا ذلك فى نوعين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق . أما دلائل الأنفس فهى الاستدلال بتكون الانسان من أعراض لا يقدر عليها البشر مثل النطفة ، ثم ان كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه ما كان موجودا قبل ذلك وأنه صار الآن موجودا ، وأن كل ما وجد بعد العدم فلابد له من موجد ، وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولاسائر الناس ، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة ، فلابد من موجد يختلف عن هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هـــذه الاشخاص . أما دلائل الآفاق فبعضها سفلية عنصريـــة وهى الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن وبعضها علوية فلكية

---

(١) سورة الأنعام ٦ آية ٧٦ .

(٢) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٩٠ ، التفسير جـ ١ ص ٢٠٩ .

وهي الاستدلال بأحوال الافلاك والكواكب على وجود الصانع .

هذا النوع من استدلال ، أى الاستدلال بحـــدوث الأنفس والآفاق ، أقرب الطرق الى أفهام الخلق وأشدها التصاقا بالعقول ولذلك خص الله تعالى هذا النوع من الدلاله في سائر كتبـــــه المنزلة (١) .

هذه الأدلة التي يقدمها الرازى على وجود الله والتي يجتهد في أن يجد لها سندا من القرآن تشهد - بالرغم من ذلك - بالأثر العميق الذى خلفته الفلسفة الأرسطية المجافية لروح الدين على الرازى . لقد استغل الرازى - كما استغل الفارابى وابن سينا من قبله - تمييزا أرسطيا بحتا كالامكان والوجوب أو الضرورة في البرهنة على وجود الله . وهذا التمييز يضمر تصورا وثنيا لاله تتحكم فيه الضرورة أو الالزام أو الوجوب ، وهو تصور بعيد كل البعد عن التصور الدينى للذات الالهية ، لأن اله ابراهيم واسحق ويعقوب حر في أفعاله ولا يجب عليه شيء (٢) .

٤ - وحدانيـــة الله :

يتفق الرازى مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على السواء الذين يعتمدون في التدليل على وحدانية الله على ما يسمى

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ، ص ٢١٠ .

(٢) القندى : محمد ثابت . الله والعالم . الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ص ٢٠٠ - ٢١٩ .

بدليل التمانع المستمد من القرآن حيث يقول تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا)(١) ، (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون) (٢) ، (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذ لا بتغوا الى ذى العرش سبيلا) (٣) ، (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار)(٤) ٠

وخلاصة ما نجده عند المتكلمين فى البرهنة على وحدانية الله استنادا على هذه الآيات هو أنه لو فرضنا وجود الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات ، ثم يمكن أن نفترض أيضا أن أحدهما أراد حركة شخص ما والآخر أراد سكونه ، ومحال أن يقع المرادان لاستحالة الجمع بين الضدين ، ولو وقع مراد احدهما دون الآخر كان الذى وقع مراده هو الاله القادر ، بينما الذى لم يقع مراده يكون عاجزا ، والعجز نقص ، وهو على الله تعالى محال (٥) ٠

يتفق الرازى مع المتكلمين على هذا البرهان ، ثم يقدم

---

(١) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ ٠

(٢) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ ٠

(٣) سورة الاسراء ١٧ آية ٤٢ ٠

(٤) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ ٠

(٥) أنظر مثلا الأشعرى ، كتاب للمع ص ٨ ، كتاب التوحيد ورقة ٩ ـ ١٠ مخطوطة كيمبردج ٠

برهانا آخر على وحدانية الله مستعينا بالتمييز بين فكرتى الممكن والواجب الأرسطوطاليتين حيث يقول : لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لذاتيهما فلابد وأن يشتركا فى الوجود ، ولابد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه ، وما به المشاركة غير ما به المايزة ، وعلى ذلك يكون كل واحد منهما مركبا مما به يشارك الآخر ومما به يمتاز عنه ، وكل مركب فهو مفتقر الى كل جزء من أجزائه ، وكل ما كان مفتقرا الى غيره _ حتى ولو كان هذا الغير جزءا من أجزائه _ فهو ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، هذا خلف ، فاذن واجب الوجود ليس الا الواحد القهار ، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر اليه ، وكل مفتقر فى وجوده الى الغير فهو محدث ، فكل ماسوى الله تعالى محدث (١) .

ويستعين الرازى فى أغلب الأحيان بما يجده عند المتكلمين الذين سبقوه فى هذا الشأن وخاصة الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر . يقول الرازى فى أحد براهينه على وحدانية الله التى يعرض لها فى التفسير : « ان الشركة عيب ونقص فى الشاهد ، والفردانية والتوحد صفة كمال ، ونرى الملوك يكرهون الشركة فى الملك الحقير المختصر أشد الكراهية ، ونرى أنه كلما كان الملك أعظم كانت النفرة من الشركة أشد ،

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ٦ ، ٩٣ ، الأربعين ص ٢٢١ _ ٢٢٦ .

فما ظنك بملك الله عز وجل وملكوته،فلو أراد أحدهما استخلاص الملك لنفسه فان قدر عليه كان المغلوب فقيرا عاجزا ، فلا يكون الها ، وان لم يقدر عليه كان فى أشد الغم والكراهية فلا يكون الها » (١) .

هذا البرهان نجده عند الماتريدى حيث نقرأ فى كتاب التوحيد : « مع ما كان الأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم فى قهر أشكالهم ليكون الملك للقاهر ومنع كل منهم غيره عن انفاذ حكمه واظهار سلطانه ما استطاع ، فاذا لم يكن بل نفذ سلطان العزيز الحكيم ثبت أنه الواحد (٢) .

وهكذا لو تعقبنا الرازى فى معظم البراهين التى عرض لها على وحدانية الله لوجدنا أصولها عند ممن سبقه من المتكلمين من أهل السنة والجماعة والمعتزلة على السواء .

٥ ـ الصفات :

البحث فى صفات الله من أهم المباحث الرئيسية فىعلمالكلام، حتى أننا نجد هذا العلم يسمى أحيانا بعلم التوحيد والصفات (٣) . ولقد اشتد الجدل والنزاع بين المتكلمين حول صفات الله ،

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ٦ ، ص ٦٤ .

(٢) الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٩ ـ ١٠ مخطوطة كيمبردج .

(٣) النسفى ، عمر ، العقائد النفسية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

واضطربت العقول فى اثبات الصفات ونفيها ويصور لنا الرازى سبب هذا الاضطراب فيقول : « واعلم أن سبب اضطراب العقلاء فى اثبات الصفات ونفيها مقدمتان وقفنا فى العقول على سبيل التعارض • احداهما أن الوحدة كمال ، والكثرة نقصان ، فصارت هذه المقدمة داعية الى المبالغة فى التوحيد حتى انتهى الأمر الى نفى الصفات ، والمقدمة الأخرى أن الموجود الذى يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات حيا حكيما سميعا بصيرا لاشك أنه أكمل من الموجود الذى لا يكون قادرا ولا عالما ولا حيا ، بل يكون شيئا لا شعور له بشىء مما صدر عنه ، ولا قدرة له على الفعل والترك فصارت هذه المقدمة داعية للعقول على اثبات هذه الصفات • ولما كانت ماهية هذه الصفات مختلفة متغايرة وجب الاعتراف بالكثرة فى صفات الله تعالى • ثم وقعت العقول فى الحيرة والدهشة بسبب تعارض هاتين المقدمتين ، ومقصود كل واحد من الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان عنه • فالنفاة حاولوا اثبات الكمال والوحدانية والمثبتون حاولوا اثبات الكمال فى الالهية) (١) •

أما المعتزلة فقد تمسكت بالمقدمة الأولى وبالغت فى التوحيد الى حد التعطيل ونفى الصفات الزائدة (٢) • وأما أهل السنة

---

(١) الرازى ، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ١٦ ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ •

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥ ، طبعة المثنى ببغداد •

والجماعة فقد آثروا المقدمة الثانية وذهبوا الى اثبات الصفات والكلام . وهذه هى الصفات السبع التى يتفق أهل السنة والجماعة على اثباتها لله تعالى (١) . ويرون أنها معانى قديمة قائمة بذات الله ، لا هى ذاته ولا هى غير ذاته . ويدل على ثبوت القدرة لله تعالى امكان العالم ووجوده منه بالاختيار لأن العالم لو كان واجبا أو ممتنعا لما تعلقت به قدرة الله . أما العلم فيدل عليه أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة ، وليس أدل على اتقانها واحكامها من النظر فى تشريح بدن الانسان ، وكل من كان فعله متقنا محكما كان عالما به لا محالة . وأما الارادة فيدل عليها أن بعض أفعال الله تعالى متقدمة وبعض أفعاله متأخرة ، وليس هناك ما يمنع عقلا أن يتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم أى أن ما تقدم كان يجوز فى العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجوز فى العقل أن يتقدم ، واذا كان ذلك كذلك أفتقر كل فعل فى اختصاصه بوقته المعين الى مخصص ، ولا مخصص لذلك الا الارادة . وكونه تعالى موصوفا بالعلم والقدرة يدل على أنه حى . وهو موصوف بالسمع والبصر لأن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من الصمم والعمى من صفات النقصان . وكذلك الحال فى الكلام لأن ضد الكلام الخرص . وهو صفة نقص ، والنقص على الله تعالى محال (٢) . ولقد كانت صفة الكلام من بين هذه الصفات جميعا أهم

---

(١) الايجى ، المواقف جـ ٢ ص ٣٦٤ ، طبعة القاهرة ١٨٧٥ .

(٢) أنظر الأشعرى ، اللمع ص ١١ ـ ١٤ ، الرازى ، الأربعين ص ١٢٩ ، ١٣٣ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٠ .

مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين فى العصور الأولى حتى قيل أيضا ان علم الكلام قد بدأ بها وسمى باسمها (١) ٠ ولم يقتصر الجدل والنزاع فى هذه المسألة على الناحية العقائديـة والدينية بل اتخذ لونا سياسيا حين أمتحن الامام أحمد بن حنبل فى كلام الله وخلق القرآن ووقف الامام أحمد بن حنبل ليقرر ـ خلافا للمعتزلة الذين نصر العباسيون رأيهم فى خلق القرآن ـ أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولم يثنه عن رأيه جلد ولا سجن (٢) ٠ ولربما كانت هذه المحنة سببا فى مغالاة بعض أصحابه ممن جاءوا بعده حين ذهبوا الى أن (القرآن بحروفه وأصواته قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف) (٣) ٠

وجاء أهل السنة من الاشاعرة والماتريدية ليتوســـطوا بين المعتزلة وأهل الحديث من الحنابلة ففرقوا بين الكـــلام النفسى والألفاظ والحروف الدالة عليه ٠ أما الكلام النفسى فمعنى قديم قائم بذات الله منزه عن الحرف والصوت ، هو صفة لله ، وهو مع كونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا واحـــد لا

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٦٥ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ٠

(٢) ابن الجوزى ، مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ٣٠٨ ـ ٣١٨ ، طبعة القاهرة ١٩٣١ ٠

(٣) الايجى ، المواقف جـ ٢ ، ص ٣٦١١١ ٠

يتعدد(١)٠وفى ذلك تنازعهم المعتزلة والكرامية(٢)أما الحروف والكلمات فهى دالة على كلام الله ،وقد وافق أهل السنة المعتزلة على أنها مخلوقة (٣) ٠ ولكنهم لم يقبلوا منهم خلق الله لا فى جسم جمادى أو حيوانى لتدل على ارادة الله أو كراهيته لشىء من الاشياء (٤) ٠ ما عدا الرازى الذى وافق المعتزله على ذلك مخالفا أصحابه ومعترضا عليهم حيث يقول : (أما المعتزله فقالوا ٠٠ انه تعالى اذا أراد شيئا أو كره شيئا خلق هذه الاصوات المخصوصة فى جسم من الاجسام لتدل هذه الاصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشىء المعين أو كارها له ٠٠ وقد نازعهم أصحابنا فيه ، وقالوا : انه يمتنع أن يكون متكلما بكلام قائم بالغير ، كما أنه يمتنع أن يكون متحركا بحركة قائمة بالغير ، وساكنا بســـكون قائم بالغير ٠٠ وعندى أن هذه المنازعة ضعيفة ٠٠ أولا ، انه تعالى قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة فى جسم جمادى أو حيوانى ٠ وهذا أمر لايمكن النزاع فيه ، لأن خلق هذه الأصوات

---

(١) الباقلانى ، التمهيد ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ ، تحقيق الأب مكارثى ، بيروت ١٩٥٧ والغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٤ ـ ٥٦ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، الرازى ، المحصل ص ١٣٤ ، القاهرة ١٩٠٥ ، على القارى ، شرح الفقه الأكبر ص ٢٢ـ ٢٤ ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ٠

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٦٩ ، ٢٨٨ ، الرازى ، المحصل ص ١٣٣ ٠

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢١٣ ، الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٦ ـ ٥٨ ٠

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٧٩ ، ٢٨٤ ٠

والحروف فى الجسم الجمادى أو الحيوانى ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات ... ثانيا ، ان الله تعالى جعل تلك الاصوات المخصصة معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها ، وهذا أيضا غير ممتنع . واذا سلم هذان المقامان عن الطعن ، فقد سلمنا لهم (أى للمعتزله) صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى أرادوه) (١) .

وينتبه الرازى الى أن هذا المعنى الذى أراده المعتزله من كونه تعالى متكلما بكلام يقوم بغيره غير المعنى الذى أراده أصحابه من كونه تعالى متكلما بكلام يقوم بذاته ويستحيل أن يقوم بغيره . ويكشف لنا الرازى عن وجه النزاع الحقيقى فى مسألة كلام الله بين أهل السنة والمعتزلة متخذا فى الوقت نفسه موقفا وسطا بين الفريقين . فمن جهة : كلام الله الذى هو عبارة عن مدلولات الالفاظ ومفهوماتها ، أو بعبارة أخرى الكلام النفسى هو صفة الله القديمة القائمة بذاته والتى لا تقوم بغيره ، لأنه (من المحال أن تحصل صفة الشىء ونعته لا فيه بل فى غيره) (٢) . وبذلك يتفق الرازى مع أصحابه من أهل السنة ويختلف مع المعتزلة . ومن جهة أخرى : لايمتنع أن يخلق الله فى غيره أصواتا وألفاظا تدل بالوضع والاصطلاح على ارادته أو كراهتـــه لشىء فى

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، المحصل ص ١٢٣ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

الاشياء (١) وبذلك يتفق مع المعتزلة ويختلف مع أصحابه ٠

لكنه على كل حال لم يختلف مع الأشعرى ومعظم الاشاعرة على جواز أن يكون كلام الله النفسى مسموعا (٢) ٠ ولقد استند الاشعرى فى دعواه على جواز سماع كلام الله على نفس الاساس الذى استند عليه جواز رؤية الله (٣) ٠ فكما أن وجود الله هو المصحح لسماعه ٠ ورغم أن الرازى سكت عن معارضة الاشعرى فى هذا المقام الا أنه قياسا على موقفه منه فى الرؤية نقول انه مما لا شك فيه أنه لا يقبل من الاشعرى هنا أيضا أن يكون الوجود علة صحة سماع كلام الله ، وانما يقبل من الاشعرى ـ كما قبل منه فى رؤية ـ وجوب السماع بقوة النص لا بقوة العقل (٤) ، لقوله تعالى : (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله (٥) وقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » (٦) وقوله تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » (٧) ٠ بل ان الرازى يعترف صراحة بأنه لم يقم عنده دليل على جواز السماع عقلا (٨) ٠

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ ٠

(٢) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ ـ ١٣٥ ٠

(٣) أنظر بعده مسألة الرؤية ٠

(٤) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ ـ ١٣٥ ٠

(٥) سورة التوبة ٩ آية ٦ ٠

(٦) سورة النساء ٤ آية ١٦٤ ٠

(٧) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ ٠

(٨) الرازى ٠ المحصل ص ١٣٦ ٠

هكذا ينحاز الرازى الى المعتزلة حينا ، ويتوسط بينهم وبين أصحابه من أهل السنة أحيانا أخرى . ولكنه مع ذلك لا يخرج عن الاصل الذى تلتزم به أهل السنة فى صفة الكلام وجميع صفات المعانى .

أما صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاماته الى ما لا يتناهى من الصفات المستمدة من الافعال فهى عبارة عن مجرد صدور هذه الاثار عن الله بقدرته ، فلا معنى للخلق الا أنه وجد المخلوق منه بقدرته ، ولا معنى للرزق الا أنه وصل الرزق منه الى العبد بسبب ايصله (١) .

وأهل السنة والجماعة من الاشاعرة والماتريدية مختلفون فيما بينهم حول قدم هذا النوع من الصفات وحدوثه . فيذهب الماتريدية الى أن جميع أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قائمة بذاته ، لا هى ذاته ولا هى غيرها ، لا فرق فى ذلك عندهم بين صفة معنوية وصفة فعلية . فالله تعالى عالم بعلم ، وعلمه صفة قديمة قائمة بذاته ، ليست هى ذاته ولا غيرها ، وهو أيضا خالق بتخليق ،وتخليقه صفة له قديمة قائمة بذاته ، ليست هى ذاته ولا غيرها (٢) . أما الاشاعرة فيفرقون بين صفات المعانى

---

(١) الرازى ، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ٢٦ .

(٢) أنظر الايجى ، المواقف جـ ٢ ص ٣٦٧ ، النسفى ، العقائد النفسية ص ٨٠ و ٨٧ ، ٨٨ ، الرازى ، المعالم فى أصول الدين ص ٥١ ، على القارى . شرح الفقه الاكبر ص ١٩ — ٢٠ .

وصفات الفعل ويذهبون الى أن صفات المعانى صفات قديمة قائمة بذات الله ، ليست هى ذاته ولا غيرها،أما صفات الفعل فهى عندهم كما هى عند الرازى صفات نسبية حادثةومتجددةبتجدد الافعال. فالخلق الى المخلوق اذ لا وجود فى الحقيقة الا للخالق والمخلوق ، وما دام الخلق نسبة ، والنسب لا تتقدر الا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث الخلق حدوث المخلوق . وكذلك الحال فى جميع صفاته الفعلية (١) .

ولقد حاول بعض الاشاعرة الذين سبقوا فخر الدين الرازى تضييق شقة الخلاف بين مدرستى أهل السنة والجماعة فى صفات الافعال . فذهب الباقلانى الى التمييز بين وصف الله تعالى لذاته بهذه الصفات وبين فعله لهذه الصفات : (أما صفات الفعل فهى كل صفة كان قبل فعله لها ، وان كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (٢) . أما الغزالى فانه يلجأ الى أرسطو فيستخدم معنيى القوه والفعل الارسطين لحل هذا الاشكال . فيقول : (وأما ما يشتق له من الافعال كالرازق والخالق فقد اختلف فى أنه يصدق فى الأزل أم لا . . .فقال قوم : هو صادق أزلا ، اذ لو لم يصدق لكـــان اتصافة بها موجبا للتغير ، وقال قوم : لا يصدق اذ لا خلق فى الأزل . فكيف خالقا ، والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف فى الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفى تلك الحالة

---

(١) الرازى ، لوامع البينات ص ٢٥ ، ٢٧ ، المحصل ص ١٣٥ .

(٢) الباقلانى ، التمهيد ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

على الاقتران يسمى صارما بمعنيين مختلفين : فهو فى الغمد صارم بالقوة ،وعند حصول القطع صارم بالفعل فمعنى تسمية السيف فى الغمد صارما أن الصفة التى يحصل بها القطع فى الحال لا لقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته . فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل ، فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الازل . وبالمعنى الذى يطلق حالة لباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الازل) (١) .

ولكن الرازى لا يتابع أصحابه فى هذا الحل ، لأن الخلق عنده لايصدق على الله فى الازل ،لان مفهوم الخلق لا يتقدر الا عند وجود المخلوقين ، اذ النسب لاحقة لا سابقة على وجود المنتسبين .

وهناك نوع ثالث من الصفات يسمى بالصفات الخبريـــة كالوجه فى قوله تعالى « ويبقى وجه ربك » (٢) والعين فى قوله «تجرى بأعيننا» (٣) واليد فى قوله تعالى(يد الله فوق أيديهم) (٤) والساق فى قوله تعا لى : (يوم يكشف عن ســـــاق ويدعون الى

---

(١) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٢ - ٧٣ .
(٢) سورة القمر ٥٤ آية ١٤ .
(٣) سورة القمر ٥٤ آية ١٤ .
(٤) سورة الفتح ٤٨ آية ١٠ .

السجود (١) والجنب في قوله تعالى : (يا حسرتى على ما فرطت فيجنب الله) (٢) والاستواء في قوله تعالى(الرحمن على العرش استوى) (٣) وهذه الصفات لا طريق اليها الا باخبر كما يقول الاشعرى ، ولذلك سميت بالصفات الخبرية (٤) ٠ وقد ذهب أبو اسحاق الابسفراييني والقاضى أبو بكر الباقلانى من الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى أن المراد من اوجه الوجود ومن العين البصر ومن اليد القدرة ومن الاستواء الاستيلاء (٥) وقد وافقهم الرازى على مذهبهم في تأويل هذه الصفات الخبرية ٠ فالوجه عنده كناية عن الذات ، أما العين فيؤولها الرازى بمعنى العناية والحراسة والرعاية ، أما اليد فقد تكون بمعنى القدرة كما يقال : يد السلطان فوق يد الرعية ، أو بمعنى النعمة ، وذلك لكثرة نعم الله تعالى على العباد ٠ ويؤول الرازى الساق بمعنى الشدة ، كما يقال ، قامت الحرب على ساقها ، أى شدتها ، والمقصود بالشدة هنا شدة القيامة وهو لها ،وهذه الشدة لا يقدر عليها الا الله ٠ أما الجنب فيصرفها الرازى الى الوجه كما يصرف الاستواء الاستيلاء (٦) ٠

---

(١) سورة القلم ٦٨ آية ٤٢ ٠

(٢) سورة الزمر ٣٩ آية ٥٧ ٠

(٣) سورة طه ٢٠ آية ٥٠ ٠

(٤) الرازى ، نهاية العقول فى دراية الأصول جـ ١ ورقة ٢٦٦ ، مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد ٠

(٥) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٦٦ ٠

(٦) الرازى ، أساس التقديس ص ١٤٧ ــ ١٧١ ٠

٦ ـ الرؤيــــة :

ورؤية الله واجبة سمعا ، يراه المؤمنون في الآخرة ولا يرونه في الدنيا ، أما الكفار فمحرومون من رؤيته في الاخرة لقوله تعالى : « كلا انهم عن ربهم يومئذ المحجوبون » (١) • والدليل على وجوبها سمعا قوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (٢) وما « الزياد » الا النظر الى الله والتمتع برؤيته في الآخرة وقوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) (٣) والنظر المقرون بحرف (الى) يدل على الرؤية ولا يدل على الانتظار ـ أى انتظار ثواب الله ـ كما ترى المعتزلة (٤) • والاجماع منعقد بين أهل السنة على أن هذه الرؤية بلا كيف (اذ الكيفية تكون لذى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمه وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك) (٥) • وانما هى رؤية عبارة عن (حالة فى الانكشاف والظهور نسبيا

---

(١) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ •

(٢) سورة يونس ١٠ آية ٢٦ •

(٣) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٣ •

(٤) القاضى ، عبد الجبار • المغنى جـ ٤ فى رؤية البارى ص ١٧٦ ـ ٢٣٣ ، القاهرة ١٩٦٥ •

(٥) الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٤٠ ـ ٤١ ، مخطوطة كيمبردج •

الى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المرئيات) (١) .

وبذلك يختلف أهل السنة عن المعتزلة الذين نفوا الرؤية حينما لم يقبلوا رؤية من غير كيف ، كما يختلفون أيضـــا عن الكرامية والمجسمةالذين أثبتوا رؤية مكيفة . اذ لولا أن الله تعالى جسم فى رأيهم ومختص بالمكان والجهة لما صحت رؤيته (٢) .

وقد وقفت المعتزلة عند آيات يدل ظاهر معناها على نفى الرؤية واتخذتها دليلا على ذلك مثل قوله تعالى (لا تدركهالأبصار) (٣) وقوله لموسى (لن ترانى (٤) وقوله تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب) (٥) ، ووجد أهل السنة فى هذه الآيات نفسها دليلا على اثبات الرؤية فانظر كيف يرىأهل السنة فى قوله تعالى « لا تدركه الابصار » دليلا على اثبات الرؤية اذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الادراك ، لان فيه معنى الاحاطة ، والله منزه عن الحدود والجوانب . وأما قوله تعالى لموسى « لن ترانى » فمعناه أنه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله مستحيلة كاستحالة أن يتخذ الله ولدا أو شريكا لما سألها من الله ، اذ كيف يليق بمقام النبوة ان يسأل الله

---

(١) أنظر الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ .
(٢) الرازى ، كتاب الاربعين ص ١٩٠ .
(٣) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٣ .
(٤) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .
(٥) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكان سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الكفر ، ولكان الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحا وعاتب آدم فى غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا أيأسه وانما شرط الرؤية باسقرار الجبل « مكانه فسوف تراني » (١) واستقرار الجبل أمر ممكن فى ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » (٢) ليعلم الله موسى أنه لن يراه فى الدنيا . ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها نبى الله ، وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى من أمر ما عرفته المعتزلة (٣) ! .

لم يتخلف الرازى عن متابعة أهل السنة فى كل ما ذهبوا اليه من وجوب الرؤية سمعا ، ولا اختلف عنهم فيما شارك به من تفسير للايات القرانية المتصلة بالرؤية ولا فيما تقدم به من اعتراضات لابطال ما احتجت به المعتزلة من أدلة على نفى الرؤية (٤) . ولكنه خالف الاشعرى وجميع الاشاعرة فى جواز رؤية الله تعالى عقلا واعترض على دليل الاشعرى الذى استدل به على جواز الرؤية عقلا والذى تبعه عليه جميع أصحابه . وقدم

---

(١) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٣) الصابونى ، كتاب البداية من الكفاية فى أصول الدين ، الفصل الخاص بالرؤية مخطوطة الاسكوربال رقم ٩٦٠٣ ، وتحقيق المؤلف ص ٧٤ – ٧٥ نشر دار المعارف .

(٤) أنظر الرازى . الأربعين ص ٣١٠ – ٣١٨ ، المحصل ص ١٣٨ – ١٣٩ ، المعالم ص ٦١ – ٦٧ .

الرازى ضده كثيرا من الاعتراضات ولم يتورع عن أن يستخدم نفس الاعتراضات التى استخدمها المعتزلة ضد الاشعرى واصحابه. وأعلن الرازى فى صراحة تامة أنه عاجز عن قبول دليل الاشعرى وانه ينحاز الى أبى منصور الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا من غير تفسير . ويذكر الرازى أن كل من يريد أن يتابع الاشعرى على دليله عليه أن يجيب على الاشكالات والاعتراضات التى قدمناها عليه (١) .

أما دليل الاشعرى على جواز رؤية الله تعالى عقلا فيسمى بدليل الوجود الذى يمكن أن نعرض له على النحو الآتى : ان امكان الرؤية فى الشاهد انما نشأ من الوجود لاغير ، والله تعالى موجود، فيجوز أن يرى ، أما أن المرئيات فى الشاهد جائزة الرؤية لوجودها ليس غير فالدليل عليه أننا نرى أشياء مختلفة الحقائق من الجواهر والاعراض ، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدى الى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع فى بداية العقول . فلابد اذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التى نراها ترجع اليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة وتنعكس . ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والاعراض الا الوجود والحدوث . ولكن الحدوث لا يجوز أن يكون علة لصحة

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٩٨ .

الرؤية ، لانه وجود مسبوق بعدم ، والعدم لا تأثير له فى الحكم . واذا لم يصح الحدوث لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله علة صالحة لجواز رؤيته ، واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته (١) .

ولم يكن الأشعرى ومن تبعه على رأيه بغافلين عن الصعوبات التى يثيرها هذا الدليل ، لأن معنى ذلك جواز رؤية كل موجود ، ومن المعروف أن الاشعرى وأصحابه جواز رؤية هذه الاشياء وجواز رؤية كل الموجودات (٢) وتخلصوا من الاشكال بأهون سبب حين قالوا بأن الله قد أجرى العادة بعدم رؤية بعض الموجودات لحكمة لانعلمها ، لا لأن رؤيتها ليست جائزة . ولكن هذا التخلص أوقع بهم فى صعوبة أخرى أثارتها المعتزلة حين قالت بأنه يصح بناء على ذلك أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة أو أشياء كثيرة ولكننا لانراها رغم سلامة الحاسة وتوافر شروط الابصار ، وذلك مما لا يقبله العقل السليم .

ان مذهب الأشعرى يواجه مثل هذه الاشكالات دائما بالالتجاء الى الحرية الالهية المطلقة ، تلك الحرية التى تجعل الله فوق كل قانون طبيعى وخلقى . ليس فى القوانين الطبيعية أو الخلقية

---

(١) الأشعرى ، اللمع ص ٣٢ ، الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ ، الرازى ، الأربعين ص ١٩١ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ .

أى ضرورة تجبر الله على مراعاة طبائع الاشياء أو التزام قاعدة خلقية ، ان شاء الله ألغى أثر النار فلا تحرق « يانار كونى بردا وسلاما على ابراهيم » (١) . وكذلك ان شاء كان بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها مهما توفرت شروط الرؤية الا آن يريد لنا رؤيتها ويخلقها فينا ، وان شاء عذب المطيع وأثاب العاصى ، ولا يقدح ذلك فى عدله أو حكمته (٢) .

ولم يلتفت أهل السنة الى أن اثبات الحرية المطلقة لله على هذا النحو يؤدى بنا الى الشك فى القوانين الطبيعية والخلقية جميعا ، ويعدم ثقتنا فى كل معرفة وعمل فهل يتفق ذلك والحكمة الالهية؟

أحالت المعتزلة أن تقتضى الحكمة الالهية العبث بحقائق الاشياء وقلبها رأسا على عقب ، وصرحت بأن الضرورة التى تنطوى عليها القوانين الطبيعية والخلقية توجب على الله كما توجب علينا مراعاتها . ومن ثمة أحالت آن يثيب الله العاصى ويعذب المطيع والا كان ذلك خرقا للعدل . وأحالت عدم جواز الرؤية عند توفر شروطها الطبيعية لأن ذلك ضد طبائع الأمور .

نعود لننظر فى اعتراضات الرازى على دليل الأشعرى فنجده يقدم اثنى عشر اعتراضا نلخصها على النحو الآتى :

---

(١) سورة الانبياء ٢١ آية ٦٩ .
(٢) الأشعرى ، اللمع ص ٧١ .

أولا : ان صحة الرؤية حكم عدمى ، والحكم العدمى لايجوز تعليله أما أنها حكم عدمى فلأن الصحة صفة عدمية وليست صفة وجودية ، والا لكان العالم موجودا بالفعل حين كان صحيح الوجود، وذلك يؤدى الى القول بقدم العالم (١) .

ثانيا لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فما وجه التمسك بوجوب تعليله ؟ ونحن نعلم أن كثيرا من الاحكام لا تعلل مثل كون الجوهر جوهرا أو متحيزا أو قابلا للاعراض ، فان هذه الصفات النفسية التى ترجع الى ماهية الشىء وحقيقته لا يطلب لها علة (٢) .

ثالثا : لا يسلم الرازى بأن صحة الرؤيـــة حكم مشترك بين الجوهر والعرض لأن صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون البياض مرئيا ، لانه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل أن الجوهر يمتنع أن يرى سوادا ، والسواد يمتنع أن يرى جوهرا ، ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى (٣) .

رابعا : لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض ، لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين

---

(١) الرازى ، الاربعين ص ١٩١ ـ ١٩٢ ، المحصل ص ١٣٧ .
(٢) المرجع السابق ص ١٩٢ .
(٣) الرازى ، الاربعين ص ١٩٢ ـ ١٩٢ ، المحصل ١٣٧ .

مختلفين ؟ ألا أن الاشياء المختلفة تشترك فى صحة الاختلاف . فكما أن اللون الابيض يخالف اللون الاسود كذلك يخالف اللون الاسود اللون الابيض ، فلم لا يكون علة كون السواد مرئيا هو كونه سوادا وعلة كون البياض مرئيا هى كونه بياضا (١) .

خامسا : هب أنه لابـد لهذا الحكم من علـــــة ، فلم حصر الاشتراك بين الجوهر والعرض على الوجود والحدوث ؟ ثم ما هو الدليل على هذا الحصر؟ومن المعروف أن السبر والتقسيم لا يفيدان الا الظن ، كما أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . ولم لا يكون الامكان مشتركا بين الجوهر والعرض ، وان كان الامكان لا يصلح للعلية لانه صفة عدمية ، الا أنه يبطل حصر أنحـــــاء الاشتراك بين الجوهر والعرض فى الوجود والحدوث (٢) .

سادسا : هب أنه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الوجود والحدوث ، فلم لا يصح أن يكون الحدوث علة ؟ وليس هو الوجود الحاضر والعدم السابق بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق وكونه مسبوقا بالعدم ليس هو نفس العدم ، لأن الحدوث صفة الوجود وكيفية له ، والعدم نقيض الوجود ومناف له ، ونقيض الشيء لا يكون صفة له ولا كيفية له (٣) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٣ ص ١٩٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٥ .

(٣) الرازى ، كتاب الاربعين ص ١٩٥ — ١٩٦ .

سابعا : هب أن علة هذه الصحة الوجود ، لكن لم كان الوجود مشتركا فيه بين الواجب والممكن ؟ والعجيب آن الاشعرى يرى أن وجود الشيء عين ذاته وحقيقته ، وعلى ذلك مادامت الموجودات مختلفة الحقائق والذوات وجب أن تكون مختلفة فى وجوداتها (١) .

ثامنا : هب أن الوجود علة صالحة لصحة الرؤية ، ولكن كما يعتبر فى حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر أيضا قابلية الشيء لتحقيق الحكم فيه وعدم الممانعة ، ألا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والألم واللذة ، ثم الحياة حاصلة فى ذات الله تعالى ، وصحة هذه الاشياء غير حاصلة . فما لم ترتفع الموانع عن المحل لا يتحقق الحكم (٢) .

تاسعا : ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ، لأننا نستطيع أن ندرك باللمس الطويل والعريض والعميق ونفرق بينها ، ونستطيع أن نفرق بين الحار والبارد . فان كانت علة اللمس هى الوجود ، والله تعالى موجود ، وجب أن يصح كونه ملموسا مذاقا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (٣) .

عاشرا : ان القول بأن الوجود علة لصحة الرؤية انكانالمراد

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ .
(٢) المرجع السابق ص ١٩٦ .
(٣) الرازى ، الأربعين ص ١٩٦ .

به أن المرئى من الاشياء هو وجودها فقط ، والوجود مشترك بين الاشياء ، لامتنع أن يدرك البصر أنحاء الاختلاف بين الاشياء ، وذلك باطل . وان كان المراد به أن المرئى من الاشياء ماهياتها لكانت علة صحة رؤية السواد هى مجموع كونه سوادا وكونه موجودا ، لا كونه موجودا فقط . كذلك علة صحة رؤية البياض هى مجموع كونه بياضا وكونه موجودا . وبذلك لا يكون علة صحة الرؤية أمرا مشتركا لاختلاف الماهيتين (١).

حادى عشر : لم لا يكون الله فى نفسه يصح أن يرى ، ولكن صحة رؤيتنا له موقوفة على شرط يمتنع ثبوته فى حقنا ، ومن ثمة تمتنع صحة رؤيتنا له لامتناع ثبوت هذا الشرط . وذلك كالجسم من حيث هو جسم يصح أن يكون مخلوقا ، لكنه يمتنع أن يصح كونه مخلقا لنا ، لان صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته فى حقنا (٢) .

ثانى عشر : قدرة الله متعلقة بصحة خلق الجواهر والأعراض، وصحة الخلق حكم مشترك لابد من تعليله بعلة مشتركة ، ولا مشترك بين الجواهر والاعراض الا الحدوث والوجود ، ولا يصح الحدوث على مذهب الاشعرى فيتعين الوجود علة لصحة الخلق ، والله تعالى موجود ، ومن ثمة صح كونه مخلوقا لوجوده ، وذلك

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٧ .

باطل (١) ٠

هكذا يتعقب الرازى دليل الاشعرى فى كل ناحية من أنحائه وفى كل مقدمة من مقدماته ٠ يعترض على المقدمة بعد الاخرى ويبين فساد جميع المقدمات التى ينبنى عليها دليل الاشعرى ، ثم يعود فيفترض التسليم بصحة ما اعترض ، ثم يبين كيف يفضى هذا التسليم الى محالات لا يمكن قبولها ٠ ويمضى فى ســـــوق الاعتراضات على هذا النحو فى تسلسل منطقى محكم فتترابط التوالى بالمقدمات وتسلم كل مقدمة الى تاليها مما جعلنا نلتزم فى عرضنا لهذه الاعتراضات نفس الترتيب الذى سار عليه الرازى ٠

ويبدو لنا أن كل مجهودات الرازى قد اقتصرت على صياغته وترتيبه للاعتراضات على هذا النحو ، وعلى تقصيه لكل ناحية من انحـــاء الدليل وتوجيه الاعتراض عليهـا ٠ أما الاعتراضـات نفسها فقد أخذها عن المعتزلة اما مباشرة واما عن طريق التفريع عليها (٢) مما يدل مرة أخرى على قوة أثر المعتزلة عليـــه ٠ وبمقارنة الأدلة الخمسة التى يحكيها الشهرستانى عن المعتزلة ضد دليل الاشعرى باعتراضات الرازى يتبين لنا : (٣)

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٩٧ ٠

(٢) أنظر القاضى عبد الجبار ، المغنى ، الجزء الرابع فى رؤية البارى ص ١٧٦ ــ ١٩٦ ، الشهرستانى ٠ نهاية الاقدا) ٣٥٨ ــ ٣٦١ ٠

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٨ ــ ٣٦١ ٠

- أن الاعتراض الأول للمعتزلة هو عين الاعتراض الثانى للرازى ٠

- والاعتراض الثانى لهم هو عين اعتراضه السابع ٠

- والاعتراض الثالث لهم هو عين اعتراضه العاشر ٠

- والاعتراض الرابع لهم ينتشر عنده فى اعتراضه الرابع والسادس ٠

- والاعتراض الخامس لهم هو عين اعتراضه التاسع ٠

أما الاعتراضات الاخرى التى بقيت له فاننا نستطيع أن نعتبرها -من غير تعسف- فروعا فرعها على اعتراضات المعتزلة، ويكفى لبيان ذلك مقارنة الاعتراض الثامن والثانى عشر عنده بالاعتراض الخامس عند المعتزلة الذى هو فى الوقت نفسه عين اعتراضه التاسع كما ذكرنا ٠

ولكن مهما بلغت قوة تأثير المعتزلة على الرازى ، ومهما كان من استخدامه لاسلحة المعتزلة واعتراضاتهم على دليل الاشعرى على صحة جواز الرؤية عقلا فان الرازى لم يخرج فى مسألة الرؤية على الاصل الذى أجمعت عليه أهل السنة والجماعة وهو أن رؤية الله جائزة ، وأنها بلا كيف ، وأنهـــا للمؤمنين فى الآخرة دون الكفار ، وأنها واجبة سمعا ٠ وحتى حين يرفض الرازى دليل الاشعرى على جواز رؤية الله تعالى عقلا فانـــه يلتزم بمذهب

الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر ، ويؤمن بأن رؤية الله تعالى واجبة سمعا من غير تفسير ولا تأويل (١) ٠

٧ ـ العرشية :

يؤمن الرازى مع أهل السنة والجماعة بقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (٢) من غير تشبيه ولا تجسيم ولا جهة ولا مكان (٣) ٠ فليس الاستواء بمعنى الاستقرار والتمكن على العرش ، لأن ذلك من صفات الاجسام وانما الاستواء بمعنى الاستيلاء والقهر ونفاذ قدرة الله تعالى وجريان أحكامه (٤) ومثل هذا المعنى فى حق الله تعالى مقبول ٠

ولا نجد شيئا عند الرازى غير ما يقوله أهل السنة والجماعة فى الرد على المشبهة والمجسمة المثبتين للمكان والجهة كالحنابلة والكرامية ٠ فالله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة وبقاؤه على ما كان فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان ، لان ذلك دلالة الحدث

---

(١) الرازى ، الاربعين ص ١٩٨ ٠

(٢) سورة طه ٢٠ آية ٥ ٠

(٣) أنظر مثلا الماتريدى كتاب التوحيد ورقة ٣٣ ، الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٠ ، ٣٠ ، الرازى ، أساس التقديس ص ١٩٠ ـ ١٩١ ٠

(٤) الرازى ، أساس التقديس ص ١٩١ ٠

التى بها عرف حدث العالم (١) . ثم ان الله تعالى لو جاز عليـــه الاستقرار والتمكن فى المكان والاختصاص بجهة من الجهات لجاز عليه كل ما يجوز على الاجسام من التناهى والتحديد والحاجة ، وكل ذلك على الله محال (٢) ويفصل الرازى ـ كعادته دائما ـ دعاوى الحنابلة والكرامية فى اثبات المكان والجهة ويرد عليها فى كل كتبه الكلامية ، ويفرد أحيانا كتبا بأكملهـــا للرد على الحنابلة والكرامية مثل كتاب أساس التقديس الذى يفتحه قائلا: « علم أنا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار اليه بالحس أنه ها هنا أو هنالك ، أو نقول : أنا ندعى وجود موجود غير حاو فى العالم ولا مباين عنه فى شىء من الجهات الست التى للعالم ، وهذه العبارات متفاوتة ، والمقصود من الكل شىء واحد ، ومن المخالفين (يقصد الحنابلة والكرامية) من يدعى أن فساد هذه المقدمـــات معلوم بالضرورة ، وقالوا لآن العلم الضرورة حاصل بأن كل موجودين فانه لابد وأن يكون أحدهما حالا فى الاخر أو مباينا عنه ، مختصا بجهة من الجهات الستة المحيطة به ، قالوا : واثبات موجودين على خلاف هذه الاقسام السبعة باطل فى بداية العقول ، واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الخوض فى ذكر الدلائل جائزا ، لان على تقدير أن يكون الامر على ما قالوه

---

(١) أنظر الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٣٢ ، الرازى . أساس التقديس ص ١٧١ .

(٢) الرازى ، أساس التقديس ص ٨٧ ـ ١٩٢ .

كان الشروع في الاستدلال على كون الله تعالى غير حال في العالم ولا مباين عنه بالجهة ابطالا للضروريات،والقدح في الضروريات بالنظريات يقتضى القدح في الاصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق الطعن الى الاصل والفرع معا ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدمات الضرورية لكى يزول هذا الاشكال (١) .

ويبدو أن الرازى كان -كعادته - عنيفا فى خصومتـــــه للحنابلة والكرامية لانه تعرض لاذى كثير من الحنابلة ، فكثيرا ما كانوا يعلقون على منبره رقعا مليئة بالاهانات والسب والشتم (٢) . أما الكرامية فلم يقتصر الامر بينـــه وبينهم على القلم والمناظرة بل تعداه الى السيف أحيانا (٣) ، وظل العداء مستحكما بينه وبينهم حتى انهم توصلوا الى وضع السم له فمات من ذلك(٤) .

٨ - أفعال العبـــاد :

يذهب أهل السنة الى أن الله تعالى خالق للعباد وخالق لافعالهم لقوله تعالى « والله خلقكم وما تعلمون » (٥) ، وقوله تعالى « خلق كل شيء » (٦) ولكن الافعال مع كونها مخلوقة لله الا أنها من كسب

---

(١) الرازى ، أساس التقديس ص ٤ - ٥ .
(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ص ٢٥٠ .
(٣) ابن الأثير الكامل جـ ٩ ص ٢٤٧ .
(٤) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ص ٣٥ ، ابن العماد ، شـــذرات الذهب جـ ٥ ، ص ٢١ ، القفطى ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩١ .
(٥) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .
(٦) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .

العباد لقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يكسبون » (١) وقوله « لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢) وذلك حتى يصح التكليف والثوات والعقاب . فعند قصد اكتساب فعل ما من الافعال مع توفر أسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل أو الاستطاعة على اكتساب هذا الفعل . واستحقاق الذم والعقاب أو المدح والثواب على فعل ما من الافعال مؤسس على هذا القصد ، لان الانسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيع لقدرة فعل الخير بعدم القصـــد اليه ، وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرةفعلالخير فيستحق المدح والثواب على قصد الخير . فالفعل فى ذاته ليس مناط الثواب والعقاب ، وانما الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل » ويدل على ذلك أيضا أن الفعل فى ذاته قد يكون للخير وللشر كالهجرة مثلا ، فالهجرة فى ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب وانما الثواب والعقاب يتوجه اليها باعتبار القصد ، فان قصد بها خير كالحج مثلا فهى خير يستحق الثواب وان قصد بها شر كقتل نفس أو سرقة فهى شر يستحق العقاب حتى ولو لم يحدث المقصود بهـــا من القتل

---

(١) سورة التوبة آية ٨٢ .
(٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٧٦ .

والسرقة لقوله عليه الصلاة والسلام : « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرىء مانوى ، فمن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » ٠

وهذه القدرة الحادثة التى يخلقها الله تعالى للانسانعند قصد اكتساب فعل من الأفعال علة عادية أو شرط عادى للفعل عند أهل السنة والجماعة ، لأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وقدرة العبد لا تأثير لها فى خلق هذه الافعال ٠

أما الرازى فيذهب الى أن القدرة الحادثة التى تكون مـــع الفعل هى القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ، فاذا وجدت القدرة الحادثة مقرونة بجميع الشرائط من قصد وسلامة وآلات وجوارح وجب أن يقترن حدوث الفعل بها أى لا يتخلف الفعل عن الحدوث اذا وجدت القدرة مع جميع شرائط التأثير بل يحدث الفعل مقارنا لها فى الحدوث ، أما اذا انتفى شرط أو وجد مانع معهـــا فان القدرة حينئذ تكون متقدمـــة على الفعل ، ولا يقع الفعل بهـــا مع وجودهـــا الا بعـــد تحقق الشرط المفقود أو انعدام المانع الموجود ، ومعنى هذا أن القدرة الحادثـــة من غير استصحاب شرائط التأثير تكون قبل الفعل ٠ والرازى بذلك يوفق بين رأى أهل السنة ورأى المعتزلة ، لان المعتزلة لا ينازعون فى أن القدرة الحادثة اذا اقترنت بها شرائط التأثير وجب معها حدوث الفعل بحيث لا يجوز أنيتأخر وجود الفعل عن وجودها ، وأهل السنة لا ينازعون فى ذلك أيضا ، لأن القدرة الحادثـــة

المقارنة للفعل عندهم لا توجد الا مع سلامة الأسـباب والآلات والجوارح بعد القصد أى مع جميع شرائط التأثير . لكن اذا انعدم شرط من شروط الفعل أو وجد مانع من موانع الفعل فان القدرة الحادثة لا يخلقها الله أى لا توجد . وهذا هو موطن الخلاف بين الرازى وبين جمهور أهل السنة . فالرازى يتفق مع أهل السنة والمعتزلة فى أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل عادة تكون مقارنة للفعل ولا تكون قبله ، ويتفق مع المعتزلة ويخالف جمهور أهل السنة والجماعة فى أن القدرة الحادثة من غير جهات حصول الفعل يجوز أن تكون قبل الفعل (١) .

هذه هى أهم الأصول التى اتفقت عليها أهل السنة والجماعة وخالفت بها الفرق الاخرى مخالفة كثيرة ، لم يخرج الرازى على أصل منها . لقد وجدنا الرازى ـ أكثر من أى واحد من أصحابه ـ يوسع فى سلطان العقل ، ويمشى أحيانا الى أبعد حد مع المعتزلة ، ولكنه كان يعود دائما بعد نهاية الشوط ليجد فى ظلال الوحى والقرآن الكريم ما لم يجده ببرهان العقل ، فيؤمن بما جاء به التنزيل من غير بحث ولا تفسير ، فظل داخل نطاق أهل السـنة والجماعة يعرف أن للعقل حدودا لا ينبغى أن يتعداها .

---

(١) أنظر التفتازانى ، شرح المقاصد ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، الرازى ، الأربعين ٢٢٧ ـ ٢٣٧ ، الاشعرى ، اللمع ص ٣٧ ـ ٩٦ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ١١٥ ـ ١٣٠ ، مخطوطة كيمبردج .

الفصـــل الخـــامس

الفلســـفة

١ ـ مصـــادر فلسفـــة الرازى :

يذهب بينس Pines الى أن الرازى قد تأثر بأفلاطون الى حد كبير فى كتاباته الفلسفية . ويبدو هذا التأثير واضحا ـ فى رأى بينس ـ فى كتاب المباحث المشرقية الذى ضمنه الرازى فلسفته ، والذى يشهد بمدى تأثير الرازى بأفلاطون وخاصة بمحـــاورة تيماوس (١) .

وفى اعتقادنا أن هذا الرأى له ما يبرره . فمن جهة نحن نعلم أن الرازى درس الفلسفة على مجد الدين الجيلى الذى تخرج على يديه ـ مع الرازى ـ شهاب الدين السهروردى الذى نجد فى فلسفته تيارا أفلاطونيا واضحا (٢) . ومن جهة أخرى فـــان محاورة تيماوس التى ضمنها أفلاطون آراءه فى العالم والعلم الطبيعى تحتوى على نظرية هامة فى العالم وهى أن للعالم بداية

---

(١) Pines Beitrage zur Islamischen Atomenlehre
ترجمة الى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٤٨ ، ٨٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(٢) انظر أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، بيروت ١٩٦٩ .

وأن الزمان قد وجد مع العالم . ومن المعروف أن أرسطو هو الذى نبه الى أن تيماوس تتضمن هذه النظرية . وقد نصر رأى أرسطو أفلاطونيان هما بلوتارخ واتيكوس ، أما باقى رجال الأكاديمية ورجال الافلاطونية المحدثة فقد فسروا هذه النظرية على أنها من متطلبات سياق المحاورة (١) .

هذه النظرية ـ بصرف النظر عن اختلاف المفسرين لها ـ وما يترتب عليها من استحالة حدوث حوادث لا أول لها تتفق تماما مع فكرة المسلمين وخاصة علماء الكلام فى حدوث العالم وحدوث الزمان ، لان الحادث عندهم هو ما له أول ، ومن ثمة فقد صادفت نظرية أفلاطون هوى فى نفوس المتكلمين المسلمين ، ويبدو أنهم لقبوه من أجل هذا « بأفلاطن الالهى » (٢) ، لان علة الحاجة الى الصانع عند المتكلمين هى الحدوث . فليس من الغريب اذن أن يتأثر فخر الدين الرازى بهذه النظرية التى تأثر بها من قبله كثير من المتكلمين والفلاسفة أمثال الشهرستانى والغزالى (٣) .

وكما أخذ الرازى عن أفلاطون فقد أخذ أيضا عن أرسطو وعن فلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو أمثال الفارابى ومحمد بن

---

(١) Taylor, A.E., Plato : The man and his work pp. 346 - 48 University Paperbacks.

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ٢ ص ١٩٠ .

(٣) انظر على سبيل المثال كتاب نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى وتهافت الفلاسفة للغزالى .

زكريا الرازى وابن سينا وأبى البركات البغدادى • ويكفى أن نستعرض بعض النظريات الفلسفية عند فخر الدين الرازى فى العلم الالهى والنفس الانسانية لنتبين أن فلسفة الرازى ليست الا حصيلة لآراء هؤلاء الفلاسفة •

٢ ـ واجب الوجــــود :

يفتتح الرازى الكتاب الثالث ـ وهو فى الالهيات المحضة ـ من الجزء الثانى من كتاب المباحث المشرقية بفصل فى اثبـــات واجب الوجود • يعرض الرازى فى هذا الفصل للطرق التى اتبعها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية فى البرهنة على اثبـــات واجب الوجود • وهذه الطرق هى :

(أ) طريقة الامكان : الموجودات لا تخلو عن أمرين : اما واجبة الوجود لذاتها أو ممكنة الوجود لذاتها ، وفى كلتا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ، لان الموجودات ان كانت فيها ما هو واجب الوجود لذاته كان هذا هو المطلوب ، وان كانت ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها وعدمها فلا ضرورة لوجودها أو عدمها فهى محتاجة الى موجود واجب الوجود ليرجح وجودها على عدمها • وهذه هى الطريقة التى سلكها فلاسفة المسلمين أمثال الفارابى وابن سينا وأبى البركات البغدادى المتأثرين بفكرتى الامكـــان والوجوب الارسطيتين (١) •

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٤٨ •

(ب) طريقة الحدوث : العالم أعيان وأعراض لا تخلو عن الاعراض ، والاعراض ـ من حركة أو سكون أو اجتماع أو تفرق أو لون أو طعم ـ حادثة ، وحدوثها ثابت بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم اذن بما فيه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ويستحيل التسلسل الى غير نهاية ، فيحكم العقل بضرورة وجود محدث حادث ولا مخلوق هو الله تعالى . وهذه الطريقة هى التى سلكها المتكلمون . ويتفق الرازى مع أبى البركات البغدادى فى أن هذه هذه الطريقة أقرب الى الأذهان فى تصور الخالقية والمخلوقية من طريقة الامكان ، لان احتياج ما لم يكن ثم كان الى المؤثر أقرب الى الفهم من احتياج الممكن الى السبب (١) .

(ج) طريقة الجمع بين الامكان والحدوث : وهى الطريقة التى يأخذ بها المتأخرون من علماء الكلام أو طريقة المحققين منهم ، ويفضل الرازى نفسه الأخذ بها فيجمع بذلك بين آراء المتكلمين . ويمكن أن نلخص هذه الطريقة على الوجه الآتى : العالم حادث ، والحادث جائز الوجود والعدم أى ممكن ، يستوى عند العقل وجوده وعدمه ، ولابد لكى يترجح وجوده على عدمه من مرجح آخر ونقع فى التسلسل المحال ، فيلزم أن ننتهى الى القول بمرجح واجب الوجود لذاته (٢) .

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٥٠ ، وانظر أيضا أبو البركات البغدادى ، المعتبر جـ ٣ ص ٤٣ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٥٠ ـ ٤٥١ .

(د) طريقة الاحكام والاتقان فى صنع العالم : دلت المشاهدة على أن الموجودات فى هذا العالم متقنة محكمة · ويكفى أن ننظر فى بدن الانسان وما فيه من دقة واحكام واتقان لنستدل على أن ذلك لا يمكن الا أن يكون بفعل عاقل · ويرى الرازى أن كل من يتأمل هذه الطريقة ويرفض عن نفسه المقالات الباطلة يجد نفسه مضطرة الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقة الحيوان (١) :

(هـ) طريقة الحركة : يقول الرازى انها طريقة الطبيعيين، وهو يقصد بذلك أرسطو · وبرهان أرسطو على وجود المحرك الاول مشهور يمكن أن نلخصه على النحو الآتى : كل متحرك فهو متحرك بشىء آخر ، والأمر بين فى الكائن الحى الذى وان قلنا عنه انه يتحرك بذاته الا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث انه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، والأمر أبين فى الكائن غير الحى ، لأنه ان تحرك كانت حركته بمحرك خارجى يرفع العائق له عن حركته الطبيعية ، ولابد وأن تقف عند محرك أول لا يتحرك حتى لا نقع فى التسلسل المحال ، هذا المحرك الاول الذى لا يتحرك هو واجب الوجود (٢) ·

(و) طريقة البداهة : يذكر الرازى أن من الناس من يرى

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٥١ ·
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٥١ ·

أن العلم بالله تعالى علم بديهى ، لأن الانســـان يجد نفسه عند الوقوع فى محنة أو بلية متضرعا الى موجود قادر يخرجه من أنواع البليات (١) .

(ز) طريقة الصوفية : أو أصحاب الرياضيات وتجريـــــد النفس كما يسميهم الرازى ، وهؤلاء يذهبون أيضا الى أن العلم بوجود الله ضرورى بديهى يحصل فى النفس بالرياضة والمجاهدة من غير كسب ولا برهان (٢) .

٢ ـ صفـــات واجب الوجـــود :

تأخذ صفات واجب الوجود عند الفلاسفة لونا فلسفيا يختلف كل الاختلاف عن اللون الدينى للصفات عند علماء الكلام ، ذلك لأن صفات واجب الوجود صفات لازمة ـ فى رأى الفلاسفة ـ من فكرة وجوب الوجود وليست مستمدة من كتاب منزل كما هو الحال عند المتكلمين . ولا نكاد نجد شيئا عند الرازى فى صفات واجب الوجود لم يسبقه اليه ابن سينا ، وأبو البركات البغدادى سواء فى عدد الصفات أو فى تصوره لها .

الصفة الأولى : البساطة (٣) : واجب الوجود بسيط أى ليس

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٥١ .

(٢) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٥١ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٥٦ ـ ٤٥٨ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٧ .

مركبا بأى معنى من معانى التركيب ، لا يتركب من الاجزاء ، ولا يتركب من جنس وفصل ولا من مادة وصورة ، تلك لان المركب مفتقر الى كل جزء من أجزائه وكل جزء من أجزائه فهو غيره ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره • فالبساطة تلزم من وجود الوجود • ومادام لا جنس له ولا فصـــل فماهيته بســـيطة غير منقسمة ، لا يمكن تعريفها ، لأن التعريف معناه ذكر أجزاء الماهية فماهية الله بينه بذاتها من غير حاجة الى تعريف لانها بسيطة غير مركبة • وما دام الله غير مركب فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ، ولا ينقسم فى الكم او المبادىء او القول ، فهو واحد فى كل جهة من هذه الجهات •

الصفة الثانية : الوحدانية (١) : وهى مترتبة على الصفة السابقة ، فمادام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه • والوحدانية هنا وحدانية ميتافيزيقية ، وليست وحدانيـــة بالمعنى الدينى • هنا فمعناها انه غير منقسم بأى معنى من معانى الانقسام ، ليس له كم فينقسم اليه ، ولا لذاته مبادىء متعددة فينقسم اليها ولا لماهيته أجزاء ينقسم اليها • وهو واحد أيضا من حيث أن مرتبته فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحده ، أى لا يوجد واجب وجود بذاته سواه ، هو واحد بكل معـــانى الوحداتية التى يثبتها العقل ويقتضيها تصورنا لواجب الوجود •

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٥١ ـ ٤٥٦ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٣٠ •

والصفة الثالثة: واجب الوجود تام وليس له حال منتظره(١): وهى فكرة جاءت أصلا من أرسطو وأفلوطين . فالله عند أرسطو فعل محض لا تخالطه قوة ، لان القوة دليل النقص ، والله كامل لا يشوبه نقص ، لانه فعل محض ، فالله تام أى كامل ، وهو فعل صرف ، وفعله تام ليس ناقصا فكل ما هو ممكن له فهو موجود له بالفعل ، ليس له ارادة منتظرة ، بل ارادته ثابتة له ، ولا علم منتظر ، بل هو علم كله ، حياة كله ، فعل كله . وهذه هى حالة واجب الوجود ، فكل ما له فله دفعة واحدة ، أما الممكن فمتجـــدد الاحوال ، فارادة الله فعلت كل ما تريد فى الازل ، وكذلك علمه تم فى الازل ، ولكن العالم بمافيه من ممكنات تخرج دائما الى الفعل .

الصفة الرابعة : واجب الوجود بذاته خير محض (٢): والخير هنا مأخوذ بالمعنى الميتافيزيقى وليس بالمعنى الاخلاقى ، الخير الميتافيزيقى هو الذى يتحقق فيه الصفات الوجودية ، أما الصفات العدمية فهى سبب الشر . وواجب الوجود كله خير أى إنه ايجاب محض وليس فيه أى صفة عدمية . الانسان فيه الخير والشر : الصحة خير والمرض شر ، الحياة خير والمرض شر : اذا كان الشر صفة عدمية أى ليس من شأنه أن يوجـــد فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض ، ومادام الله واجب الوجود فهو خير محض

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٨ .
(٢) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٩٤ وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٩ .

أو مثال الخير كما عند أفلاطون • الله خير محض ومنبع كل خير وخلو من كل شر لانه واجب الوجود بذاته ، أى أن ذاته تقتضى وجوده ، والوجود خير ، وذاته تقتضى وجوب وجوده ، فذاته بذاته لاتحتمل الامكان ، لا تحتمل العدم بأى وجه من الوجوه ذلـــك الامكان أو العدم الذى هو مصدر الشر • ولذلك فان الله خير محض لانه واجب الوجود والخير المحض هو واجب الوجود فقط لانه خلو من الامكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشر • الممكنات ـ لانها ممكنات ـ تنطوى على الخير والشر ، لان ذاتها لا تقتضى وجودها فذاتها محتملة للعدم وما احتمل العدم فى جهة ما لم يخل عنها الشر والنقص فالشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى الكمال والخير محض أيضا لانه مفيد لكل وجود ولكل كمال هو الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنحها كمالها اللازم لها ، فهو اذن مصدر كل خير •

واذا كان الله أو واجب الوجود خيرا محضا ومبدأ كل خير فهو عاشق لنفسه ومعشوق لذاته • هو عاشق لذاته لانه خير محض ، ومشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيضا لكل خير والخير يعشق لذاته كما يعشق الحق لذاته والجمال لذاتـــه • فواجب الوجود اذا خير محض وجمال محض وحق محض « هو حق محض لأنه لما كان واجبا فى ذاته وفى صفاته لم يكن قابلا للعدم الذى هو البطلان بذاته ، فذاته أحق من كـــل حق وهو خير محض لأن الشر طبيعته عدمية ، وهو موجود لذاته ومفيض للوجود عن غيره، واذا ثبت ذلك فنقول : انه لايمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه أن يحصل لها • فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال المحض ، بل هو المفيض لكل بهاء وجمال ، والجمال محبوب لذاته،وكل ما كانت القوة أقوى ادراكا للجمال كانت المحبة أكثر والعشق أتم وأكمل ، فواجب الوجود

اذا أدرك ذاته بادراكه الاقوى الاكمل ، وذاته فى غاية الجمال والجلال فيكون قد أدرك أكمل الموجودات وأجلها بأتم ادراك ، فيلزم أن يكون ابتهاج ذاته بذاته أكمل أنواع الابتهاج ، فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ ومتذ به (١) .

الصفة الخامسة : واجب الوجود لا مثل له ولا ضد (٢) : واجب الوجود نوع متفرد لا جنس له . اذا كان له جنس فسيكون هو أحد أنواع هذا الجنس فيكون له مثل ، أى يشترك مع نوع آخر فى الدخول تحت جنس واحد . ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثمة فلا مثل له من هذه الناحية فهو نوع قائم بذاته . وكذلك لا ضد له ، لأن الضدين لابد وأن يكون بينهما أولا نوع من الاتفاق ثم يختلفان بعد ذلك . الضدان لابد وأن ينتميا لجنس واحد ، كالأبيض والاسود يتحدان فى جنس واحد ويختلفان بعد ذلك من حيث البياض والسواد . ولما كان واجب الوجود لا جنس له فلا ضد له .

الصفة السادسة : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول (٣) : وهذه صفات لازمة أيضا من وجوب الوجود ، لأن واجب الوجود خلو من الامكان أى خلو من المادة وما دام واجب الوجود

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٥ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٥٤ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٦٨ ــ ٤٧٥ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٣ .

خلو من المادة فهو عقل صرف ، ومادام هو عقل فهو يعقل ذاته ، فذاته معقولة لذاته · وليس فى ذلك اثنينية ، لانه ليس هناك عقل يعقل موضوعا مستقلا عنه ، انما العقل والمعقول هو الذات· فهو عقل صرف لانه خلو من المادة ، وهو عاقل لان من طبيعة العقل أن يكون عاقلا ، وهو معقول لانه يعقل ذاته · فذات الله تقتضى كونه عقلا ومعقولا وعاقلا · هو العقل المعقول من غير اثنينية كما هو الحال فى الانسان من حيث أن للانسان عقلا يعقل شيئا غيره ولو كان الله يعقل شيئا غير ذاته لانقسمت الذات الالهية الى عاقل ومعقول ، ومن ثمة لا يكون واجب الوجود بذاته ·

٤ ـ نظريـــة الفيض :

من الغريب أن يستغنى بعض فلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا بفكرة الفيض أو الصدور المستمدة من الافلوطونية المحدثة عن فكرة الخلق الدينية ، وفكرة الفيض فكرة أخذتها الافلوطونية المحدثة من المذاهب الغنوصية وتتلخص فى أن الواحد أو الاول ليس وجودا وانما هو مبدأ للوجود ، يفيض عنه الوجود لانه كامل من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضى الجود بالوجود ، ولما كان المبدأ الاول واحدا كان لابد أن يكون المعلول الاول له واحدا ، وهذا المعلول الاول يفيض عن المبدأ الاول أو الواحد بضرب من التأمل والتعقل ، ولذلك كان أول ما يفيض عن الاول عقل · وهذا العقل اذ يتأمل المبدأ الاول ويعقله تفيض عنه نفس كلية هى نفس العـــالم ، وعن تلك النفس الكليـــة تفيض النفوس والحركات الجزئية فى هذا العالم · فالعـــالم لم يفض عن الله

مباشرة وانما فاض عن متوسطات بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية · معنى هذا أن فعل الله لا يمتد الا الى العقل الاول ، أما باقي الموجودات فليست من فعله وانما من فعل المتوسطات ·

لم يقبل الرازى هذه النظرية المجافية لروح الدين ولفكرة الخلق الدينية ، ولكنه مع ذلك يعرض لها ، وكأن الفلسفة الاسلامية لا يكتمل عرضها الا بنظرية الفيض (١) · ويأخذ الرازى على ابن سينا أنه غامض ومتردد فى مقالته عن الفيض ، فهو تارة يجعل امكان تعقل وجود العقل سببا لصدور الكثرة عنه، وتارة يجعل تعقل العقل لامكان نفسه ، وتعقله لوجوده لغيره ، وتعقله لمبدئه أسبابا لصدور الكثرة عنه (٢) · ويحسم الرازى هذا التردد فيقول بأن المعلول الأول أى العقل له من ذاته شيء ، وله من الاول شيء ، له من ذاته الامكان ، وله من علته الوجود ، فاذا انضم ما له من ذاته الى ما له من علته حصلت فى ماهيته الكثرة · وعلى ذلك لايمكن أن يصدر عن العقل الاول معلولات كثيرة الا لأجل اشتماله على هذه الكثرة (٣) ·

ولعل أهم اعتراض نجده عند الرازى على نظرية الفيض هو أنه اذا كانت هذه الكثرة فى المعلول الاول كثرة فى المقومات ، وهى صادرة عن الله ، فقد صدر عنه اذن أكثر من الواحد وهذا

---

(١) الرازى المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٥٠١ ـ ٥٠٨ ·
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٥٠٣ ·
(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٥٠٢ ·

ينقض نظرية الفيض من أساسها . وان كانت الكثرة فى المعلول الاول ترجـــع الى الســلوب والاضافات والامور الخارجية فان مثل هذه الكثرة ان كانت هى مبدأ لكثرة المعلولات ، فتلك الكثرة ثابتة أيضا لواجب الوجود ، وعلى ذلك لا يمتنع أن تصدر عنه جميع الممكنات ، وان لم تكن تلك الكثرة مبدأ لكثرة المعلولات فكيف يمكن أن يصدر عن المعلول الاول بسبب ذلك معلولات كثيرة(١) .

٥ ـ علم الله :

وكما لم يقبل الرازى نظرية الفيض فانه لم يقبل أيضـــا نظرية ابن سينا فى العلم الالهى ، تلك النظرية التى تقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات . وهى نظرية لازمـــة عن فكرة وجوب الوجود وعن الصفات المترتبة على هذه الفكرة . بينا فى الصفة السادسة لواجب الوجود أنه عقل وعاقل ومعقول ، وقلنا انه يعقل ذاته ولا يعقل شيئا غير ذاته ، لانه لو عقل شيئا غير ذاته لانقسمت ذاته الى عاقل ومعقول ومن ثمة لو عقل شيئا غير الوجود بذاته . ومادام الله لا يعقل غير ذاته فهو اذن لا يعقل الاشياء الخارجة عنه . ومن هنا ذهب ابن سينا الى أن الله لا يعلم الجزئيات الموجودة فى هذا العالم علما مباشرا وانما يعلمها علما كليا لانه يعلم ذاته على أنه علة لهذه الاشياء ، والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول . فواجب الوجود لا يعلم الاشياء والا كانت ذاته العاقلة متقومة بما يعقل أو يعلم ، فيكون قوامها بالمعقولات ، فلا تكون

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٥٠٥ .

ذاته واجبة لوجود ذاتها ويكون له حال ــ التعقل أو العلم مثلا ــ لازمة عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ، وهذا محال فى حق واجب الوجود • كيف اذن يعلم الله الاشياء ؟ يعلمها على أنه مبدؤها ، يعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، يعقل ذاته على أنها مبدأ للموجودات التامة بأعيانها كالنفوس والعقول ، وعلى أنها مبدأ للموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها • فهو اذن لا يعقل الافراد المتغيرة ، ولا يصح أن يعقل الافراد أو الجزئيات لانها تارة موجودة غير معدومة وتارة معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية ، وهذا يقتضى التغير فى ذات الله تبعا لتعدد الصور العقلية وتنوعها (١) •

هذه المسألة هى احدى المسائل التى يكفر فيها الغزالى الفلاسفة (٢) ولكن الرازى لايتابع الغزالى فى رمى الناس بالكفر وانما يتصدى لهم بالنقد مستعينا فى ذلك بما يجده عند أبى البركات البغدادى من اعتراضات •

يقول الرازى فى المباحث المشرقية « واعترض الشيخ أبو البركات البغدادى فقال : قولكم : لو كان علمه بالاشياء مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل فى تتميم ذاته • وهذا منقوض بكونه فاعلا ، فان فاعليته انما تتم بصدور الفعل ، فيجب أن يكون لفعله مدخل فى تتميم ذاته ، وذلك باطل فيلزم منه نفى كونه

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٦٨ ــ ٤٨٥ •

(٢) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ •

فاعلا ، وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه » (١) ونقرأ أيضا فى المباحث المشرقية : « قالوا ـ (يقصد الفلاسفة المنكرين للعلم بالجزئيات) ـ البارى تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان ذلك متعبا له ، لانه يكون دائما منتقلا من مدرك الى مدرك ، وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال ، فان الانسان اذا واظب على الفكر يتأذى به ، بل انما يستريح عند الاعراض عن تلك الافكـــار ، فالبارى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما فى ذلك الانتقال ٠ وأعترض أبو البركات البغدادى صاحب المعتبر على هذه الحجة فقال : انهم جعلوا الحركة السرمدية لاجرام الافلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها ، فلم لا يجوز هاهنا أن يكون الانتقال من معقول الى معقول لذيذ أيضا » (٢) ٠

يلوح أن الشهر زورى كان على حق فيما ذهب اليه من آن الرازى قد استمد اعتراضاته على الفلاسفة من أبى البركـــات البغدادى (٣) ٠

٦ ـ المعـــاد :

المعاد موضوع من موضوعات العلم الالهى عند فلاسفـــة الاسلام ، ويبحث فى بقاء الروح بعد موت الجســـد « والثواب

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٧٩ ٠

(٢) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠ ٠

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ ٠

والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقية التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتماد للحق ، العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة بدنية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التى وعد بها الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسمانى محسوس من أكل وشرب ولذات بدنية . ولكن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة ثوابا على تقواها وعملها الخير وادراكها للحق، وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التى وصفها الشرع ، يدل على ذلك أن أعظم اللذات الجسمية هى لذة الطعام والجنس ومع ذلك فقد يتركهما الانسان مراعاة للحشمة والعفة ، فتكون الحشمة والعفة ألذ من هاتين اللذتين ثم ان الانسان كثيرا ما يقاسى آلام الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ، ثم انه احيانا يستصغر الموت فى سبيل مبدأ أو غاية ، وليس ذلك مقصورا على الانسان وحده بل ان الحيوان يشارك الانسان فى ذلك ايضا فكلاب الصيد قد تصطاد على الجوع ثم تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كانت مخاطرتها فى دفع الأذى عن وليدها أشد من مخاطرتها فى دفع الأذى عن نفسها وكل ذلك يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط عند الانسان بل عند الحيوان أيضا .

هذا هو المعاد الروحانى الذى يفضله فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم ابن سينا على المعاد الجسمانى الذى أثبته الشرع (١) .

---

(١) ابن سينا ، النجاة ص ٢٩١ ـ ٢٩٢ ، الرازى ، كتاب الاربعين ص ٢٩٥ .

لكن السؤال الذى يثور الآن : ما هو موقف هؤلاء الفلاسفة من المعاد الجسمانى ؟ ولابد أن يكون أكثر الفلاسفة قد أنكروه ، لأن الغزالى يكفر الفلاسفة فى هذه المسألة (١) ، كمـــا يعتقد الرازى بأن الجمع بين انكار المعاد الجسمانى أو حشر الاجساد وبين الاقرار بأن القرآن حق متعذر ، لأن هذه المسألة فى القرآن ليست بحيث تقبل التأويل (٢) . وينبغى أن لا يغيب عن أذهاننا أن ابن سينا لم ينكر المعاد الجسمانى ، غاية ما هناك أنه يقول بأن هذا المعاد لا سبيل الى اثباته الا عن طريق الشرع . وليس معنى هذا أن ابن سينا يشك فى المعاد الشرعى، وانما يعنى ابن سينا بذلك أن العقل لا يستطيع اقامة الدليل على بعث الاجساد، ويطلب منا الايمان والتصديق بما جاء به الشرع فى هذه المسألة ، والنبى صادق ، وينبغى تصديق خبر النبوة فى حشر الاجساد وبعثها .

ولكن الرازى يرى أن المعاد ، الجسمانى جائز عقلا كما هو ثابت شرعا (٣) يدل على جوازه عقلا قدرة الله تعالى على جميع الممكنات علمه بجميع المعلومات ، فهو قادر على اعادة المعدم ، قادر على تركيب الاجزاء التى تفرقت ، عالم بكل ماتفرق ، ومن ثم لا يستعصى عليه حشر الاجساد ، ولان حشرها أهون عليه من خلقها ، وقد قال فى كتابه الكريم « وهو الذى يبدأ الخلق ثـــم

---

(١) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .
(٢) الرازى ، الأربعين ص ٢٨٨ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٨٨ .

يعيده وهو أهون عليه وله المثل الاعلى » (١) ٠

٧ ـ العنايـــة الالهيـــة :

وهى أيضا من الموضوعات التى أدخلها ابن سينا فى العلم الالهى وتابعه الرازى فى ذلك كما تابعه فى تعريف العناية حيث يقول : « العناية هى كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور » (٢) فلنشرح عناصر هـــذا التعريف حتى نوضح ما يقصده الرازى بالعناية ٠ يعنى الرازى بقوله : ان الله عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شىء آخر ، فلا يستفيد الله العلم من الموجودات ، ولا يستمد معرفته وعلمه من معارف خارجة أو منفصلة عن ذاته ، بل ان ذاته أو ماهيته تقتضى كونه عالما ٠

ويقصد الرازى بقوله ان الله علة لذاته للخير والكمال أن ماهية الله تقتضى كونه عالما بأنه علة للخير والكمال ، أى أن الخير لا يصدر عن الله بسبب دافع خارجى ، فلا يفيض الخير من الله لاجلنا ولا لاجل العالم ، وانما يفيض الخير والكمال من الله لأن ماهيته تقتضى ذلك ٠

---

(١) سورة الروم ٣٠ آية ٢٧ ٠

(٢) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٩٢ ، ابن سينا، النجاة ص٣٨٤٠

ويعنى الرازى بقوله « بحسب الامكان » أن الخير والكمال اذ يفيضان من الذات الالهية وينتشران فى الوجود فان الموجودات تتفاوت فى قبول الخير والكمال بحسب ما فيها من مادة أو امكان، فالامكان هنا لا يتعلق بذات الله ، وانما يتعلق بالموجودات المتصلة بالمادة ، فالمادة هى الامكان ، والامكان استعداد وقبول ، ولذلك تتفاوت الموجودات فى قبولها للخير والكمال من ناحية ما فيها من قوة وما لها من امكان . وعلى ذلك فالموجودات التى لا تتعلق بمادة كالعقول والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر عنه فى أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بالمادة ونعنى بهـــا الموجودات الارضية فان المادة تعوقها عن الخير التام والكمال بريئا عن المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام . ولذلك فاننا نجد الموجودات الارضية المتعلقة بالمادة والتى لا تستطيع قبول الخير التام والكمال التام بسبب ما فيها من مادة ، نجد أن الشر والنقص يخص هذه الموجودات فقط . وينبغى أن نلتفت هنا الى مسألة هامة وهى أن الله بحسب ماهيته مفيض للخير فقط . ولكن الشر يأتى بالعرض بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة فى قبول الخير . وعلى ذلك فالخير موجود بالذات والشر موجـــود بالعرض .

ثم يقول الرازى ان الله يرضى بهذا النظام على هذا النحو أى نحو الامكان الذى تختص به الموجودات المتعلقة بالمادة . ثم ان النظام، أى نظام الخير والكمال متعلق بالعلم الالهى وتابع له . والله اذ يعقل نظام الخير يفيض على الوجود وينتشر فيه ويعم الوجود بحسب الامكان .

نخلص مماسبق أن العناية الالهية عند الرازى كما هى عند ابن سينا هى علم الله الازلى بترتيب الموجودات ودرجة كمالها فى نظام الكون ٠

٨ ـ النبى والنبوة :

النبوة من موضوعات العلم الالهى أيضا ، وتقتضيها العناية الالهية ، لانها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لان الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معايشته لو انفرد وحده ٠ فيلزم أن يعيش فى مشاركة أى مجتمع ، فهو مدنى بالطبع ٠ ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولابد للمعاملة من سنة وعدل ، أى قانون وشريعة ، ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبى هو الذى يسن للناس سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ، ويخطب الناس ويلزمهم السنة والعدل فحياة الانسان فى الجماعة تقتضى وجود النبى ، لانه من غير المعقول أن يترك الناس وشأنهم فى المشاركة فيختلفون فى معايير العدل والظلم ، فيرى كل انسان ما له عدلا وما عليه ظلما ، فلا تستقيم المشاركة التى هى ضرورية للنوع الانسانى فحاجة الناس الى النبوة أشد من حاجتهم الى انبات الشعر على الحواجب وتقعير الاخمص من القدمين ، ومن غير المعقول أن تقتضى العناية مثل هذه المنافع التى لا ضرورة لها فى البقاء ولا تقتضى النبوة التى بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم (١) ٠

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ، ص ٥٢٣ ـ ٥٢٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٣٠٣ ـ ٣٠٨ ٠

وصفات النبى عند الرازى ثلاث :

أولا ـ قوة العقل : وتقتضى أن يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها الى المطالب من غير غلط ولا خطأ يقع له فيها ·

ثانيا ـ قوة المخيلة : وذلك حتى يتمكن من أن يرى فى حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويخبر عن الغيب ·

ثالثا ـ لابد أن تكون له ميزة وخاصية يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد لهم ، هذا الامر أو الخاصية هى المعجزة (١) ·

٩ ـ النفس :

لانكاد نجد شيئا عند الرازى فى النفس أكثر مما نجده عن أرسطو وابن سينا · فعلم النفس عند الرازى ـ كما هو عند أرسطو ـ جزء من العلم الطبيعى ، لأن موضوعه هو النفس باعتبارها مبدأ الافعال الحيوية فى الجسم كالحس والحركة والتغذى والنمو (٢) · وتعويف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى هو عين تعريف أرسطو (٣) · ويقصد بالكمال الاول أن النفس هى صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول ، فهى التى تكمله ، وذلك كقوة الابصار فانها صورة الحدقة أو كمالها ، وتسمى فعل أول لانها تتحد بالجسم مباشرة ، وهناك أفعال ثانية

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٥٢٣ ـ ٥٢٤ ·
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٠ ·
(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٣ ·

هى التى تصدر عن المركب من النفس والجسم بفضل النفس ، أى هى الافعال الحاصلة باستعمال الوظائف كالرؤية والسمع والذوق وما الى ذلك . ويقصد بالجسم الطبيعى الجسم الذى يختلف عن الجسم الصناعى الذى ليس لهوجود ذاتى وانما الموجود بالذات أجزاؤه المستمدة من الطبيعة كالحديد والخشب وما الى ذلك مما يستعمل فى تركيب الالات الصناعية كالسرير مثلا ، ويقصد بالالى أنه مؤلف من آلات أى أعضاء ، وهى أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة فليس تركيب العين كتركيب الاذن ، ولكنهما تتباينان فى التركيب لتباين الوظيفتين (١) .

أما براهين اثبات النفس عند الرازى فهى بعينها البراهين التى نجدها عند ابن سينا (٢) وان كان يقتصر على ثلاثة منها هى:

(أ) برهان الرجل الطائر : يفترض الرازى ـ متابعا لابن سينا ـ حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته . يفترض حالة هى بداية الخلق حتى لا يكون للانسان أى تذكر . واشترط أن يكون الانسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه لذاته ، واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلا فيدرك حالا لذاته غير ذاته ،واشترط أيضا أن لا يبصر الانسان شيئا ولا أى جزء من أجزائه لكى لا يدرك كثرة من الاعضاء فيحكم بأنه هو هذه

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ .

(٢) انظر مدكور ، فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه ص ١٧١ ـ ١٧٩ .

الاجزاء والاعضاء وافترض ان لا تتلامس اعضاء الانسان لكي لا يحس بها بل تكون منفرجة ومعلقة فى هواء طلق لكي لا يلتفت الى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالبرودة ، أو حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده أيضا • اذا افترضنا كل ذلك فاننا نجد الانسان فى هذه الحالة يكون غافلا عن كل شيء : غافلا عن أعضائه الظاهرة والباطنة ، وغافلا عن وجود جسمه وحواسه وقواه ، وغافلا عن العالم الخارجى كله أيضا ، ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته • فاذن أول الادراكات وأوضحها على الاطلاق هو ادراك الانسان نفسه • وظاهر أن هذا الادراك لا يمكن أن يكتسب بكد أو يثبت بحجة أو برهان (١) •

(ب) برهان استمرار الحياة اليومية واتصالها : ان بدن الانسان ليس ثابتا مستمرا فهو يتزايد تارة ويتناقص أخرى ومع ذلك فان الانسان هو هو فى الاحوال كلها وفى ذلك دليل على اثبات النفس ومغايرتها للبدن (٢) •

(جـ) برهان الانا : عند ما أقول « أنا » فلا أقصد بذلك أن أشير الى جسمى أو الى أى جزء من أجزاء جسمى ، وانما أقصد أن أشير الى حقيقة تعبر عن كل الشخصية • والرازى يعبر عن هذا البرهان بقوله « انى أعلم بالضرورة ذاتى المخصوصة حال ما أكون غافلا عن كل مالى من الاعضاء الظاهرة والباطنة ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فوجب القطع بأن ما هو المشار اليه بقول « أنا » مغاير لجميع الاعضاء الظاهرة والباطنة » (٣) •

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٢٢٤ _ ٢٢٥ •
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٥ •
(٣) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٢٦٥ •

١٠ ـ علاقة النفس بالجسم :

يتردد الرازى ـ كما يتردد ابن سينا ـ فى علاقة النفس بالجسم : فأحيانا يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى أن النفس جوهر قائم بذاته(١) مستغن عن الجسم فى حين أن الجسم محتاج للنفس تمام الاحتياج ، فالجسم لا يتعين ولا يتحدد الا اذا اتصلت به نفس ، بينما النفس هى هى سواء اتصلت بجسم أو لم تتصل ، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ، بينما النفس تستطيع أن تعيش بدون الجسم ، والدليل على ذلك أن الجسم ينحل ويفنى اذا فارقته النفس بينما النفس تصعد الى العالم العلوى وتعيش حياة كلها بهجة وسعادة • فالنفس جوهر قائم بذاته •

وأحيانا أخرى يأخذ الرازى برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم ، حادثة بحدوثه (٢) •

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٢٣٢ •

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٠ ـ ٢٢٣ ، ٢٨٩ •

مراجـــع البحث

أولا : مراجع مخطوطة :

١ ـ امام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك ابن أبو محمـــد الجوينى ، كتاب البرهان ، مخطوطة الازهر رقم ٩١٣ أصول ٠

٢ ـ خليف ، فتح الله عبد النبى ، فخر الدين الرازى وموقفه من الكرامية رسالة ماجستير مقدمة لكلية الاداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٥٩ ٠

٣ـ الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :

(أ) المحصول فى أصول الفقه ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ١٣٠ أصول فقه ٠

(ب) مناقب الامام الشافعى ، مخطوطة المتحف البريطانى رقم Or. 4311

(ج) نهاية العقول فى دراية الاصول ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد ٠

٤ ـ الشهرزورى ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الافراح ونزهة الارواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ ٠

٥ ـ الصابونى ، نور الدين أحمـــد بن محمود بن بكر ، البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين ، مخطوطـــة

الاسكوريال بأسبانيا رقم ١٦٠٣ ، وقد حققها المؤلف نشرة دار المعارف ١٩٦٩ ٠

٦ ـ الماتريدى ، محمد بن محمود أبو منصور كتاب التوحيد، مخطوطة كيمبردج رقم Add. 3651 وقد حققها المولف نشرة دار الشرق ببيروت ١٩٧٠ ٠

٧ ـ النسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى ، تبصرة الأدلة ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٤٢ توحيد ٠

٨ ـ اليافعى عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة حوادث الزمان، مخطوطة كيمبردج رقم (a)1178-79.

ثانيا : مراجع عربية مطبوعة :

٩ ـ ابن أبى أصيبعة ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم ، عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، القاهرة ١٢٩٩ / ١٨٨٢ ٠

١٠ ـ ابن الاثير الجزرى ، أبو الحسن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى ، الكامل ، القاهرة ١٣٠٣/ ١٨٥٨ ٠

١١ ـ ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد الحليم :

(أ) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة ١٠٩٣/١٣٢١ ٠

(ب) منهاج السنة النبوية فى نقد كلام الشيعة والقدرية ، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣ .

(ج) القياس فى الشرع الاسلامى ، القاهرة ١٣٤٦/١٩٢٧

١٢ ــ ابن حجر العسقلانى ، احمد بن على ، لسان الميزان ، حيدر آباد ١٣٣٠/١٩١٢ .

١٣ ــ ابن الجوزى ، أبو الفرج عبد الرحمن :

(أ) مناقب الامام أحمد بن حنبل،القاهرة ١٣٤٩/١٩١٣ .

(ب) تلبيس ابليس ، القاهرة ١٩٢٨ .

١٤ ــ ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة،القاهرة بدون تاريخ .

١٥ ــ ابن خلكان ، أبو العباس أحمد ، وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان ١٣١٠/١٨٩٢ .

١٦ ــ ابن عربى ،محيى الدين أبو عبد الله ، رسائل ابن عربى ، حيدر آباد ١٣٦٧/١٦٣٨ .

١٧ ــ ابن سينا ، أبو على حسين :

(أ) الاشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .

(ب) النجاة ، القاهرة ١٣٥٧/١٩٣٨ .

(٣) رسالة فى النفس ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .

(د) الشفاء ، القاهرة ١٣٨٠/١٩٦٠ .
(هـ) منطق المشرقيين ، القاهرة ١٢٢٨/١٩١٠ .

١٨ ـ ابن العماد ، عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥١/١٩٣٢ .

١٩ ـ ابن عساكر ، أو القاسم على بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامـــام أبى الحسن الاشعرى ، دمشق ١٣٤٧/١٩٢٨ .

٢٠ ـ ابن القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف، تاريخ الحكماء ، ليبزج ١٣٢٠/١٩١٢ .

٢١ ـ أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٢ ـ أبو ريدة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥/١٩٦٤ .

٢٣ ـ الاسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السول شرح منهاج الوصول ، القاهرة ١٣٤٥/ ١٩٢٦ .

٢٤ ـ الاشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل :

(آ) كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الاب مكارثى ، بيروت ١٩٥٣ .

(ب) رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، تحقيق الاب مكارثى ، بيروت ١٩٥٣ ، مطبوع مع كتاب اللمع .

(ج) مقالات الاسلاميين واختلافات المصلين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الاولى، القاهرة ١٣٦٩/ ١٩٥٠

٢٥ ـ الآمدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو على بن محمد بن سالم ، الاحكام فى أصول الاحكام ، القاهرة ١٣٣٢/١٩١٤ .

٢٦ ـ امام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، الارشاد ، تحقيق لوسيانى ، باريس ١٩٣٨ .

٢٧ ـ الايجى ، عبد الرحمن بن أحمد ، المواقف ، القاهرة ١٢٩٢/١٨٧٥ .

٢٨ ـ الباقلانى ، القاضى أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمهيد ، تحقيق الاب مكارثى ، بيروت ١٩٥٧ .

٢٩ ـ بدوى ، عبد الرحمن ، الى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين ، القاهرة ١٩٦٢ .

٣٠ ـ البغدادى ، أبو منصور عبد القاهر بين طاهر .

(أ) الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩٦٧/١٩٤٨ .

(ب) أصول الدين ، استانبول ١٣٤٦/١٩٢٨ .

٣١ ـ البغدادى ، أبو البركات هبة الله بن على بن ملكة ،

المعتبر . طبعة حيدر آباد ١٣٥٨/١٩٣٩ ٠

٣٢ ـ التفتازانى ، سعد الدين ، شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٢٩٨/١٨٧٩ ٠

٣٣ ـ الجرجانى ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافعية ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، القاهرة ، بدون تاريخ ٠

٣٤ ـ الخطابى ، أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم ، بيان اعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، القاهرة بدون تاريخ ٠

٣٥ ـ الخوانسارى محمد باقر زين العابدين ، روضـــات الجنات فى أحوال العلماء والسادات ، ١٢٠٦/١٨٨٨ ٠

٣٦ ـ الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :

(أ) الاربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ١٣٥٣/١٩٣٥٠

(ب) أساس التقديس ،القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥ ٠

(ج) لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات،القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ ٠

(د) معالم أصول الدين ، ١٣٢٣/١٩٠٥ ٠

(هـ) المباحث المشرقية ، حيدر آباد ١٣٤٣/١٩٢٤ ٠

(و) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٧/ ١٩٠٩ ٠

(ز) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ ٠

(ح)شرح الاشارات والتبيهات ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ ٠

(ط) مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء ، تحقيق فتح الله خليف ، بيروت ١٩٦٦ ٠

(ى) نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ، القاهرة ١٣١٧ ٠

٣٧ ــ أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى اعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله ، محمد زغلول سلام القاهرة بدون تاريخ٠

٣٨ ــ السبكى ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦ ٠

٣٩ ــ السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جــلال الدين ، الاتقان فى علوم القرآن ، القاهرة ١٢٧٨/١٨٦١ ٠

٤٠ ــ الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩

٤١ ــ الشيرازى أبو اسحق ابراهيم بن على بن يوسف،المهذب القاهرة ١٣٣٣/١٩١٤ ٠

٤٢ ــ الشهرستانى ، عبد الكريم :

(أ) الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ ٠

(ب) نهاية الاقدام فى علم الكلام ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ ٠

٤٣ ـ طاش كوبرى أزاده ، أحمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد ١٣٢٩/١٩١١ ٠

٤٤ ـ الطوسى ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ، القاهرة ١٣٢٣/١٩١١ ٠

٤٥ ـ عبد الرازق ، الشيخ مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٣٧٩/١٩٥٩ ٠

٤٦ ـ على القارى شرح الفقه الاكبر ، القاهرة ١٣٢٣/ ١٩٠٥ ٠

٤٧ ـ الغزالى ، أبو حامد محمد بن محمد :

(أ) أحياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ ٠

(ب) الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ ٠

(ج) المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ ٠

(د) المستصفى من علم الاصول ، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤ ٠

(هـ) تهافت الفلاسفة ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٢٧ ٠

(و) معيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧ ٠

٤٨ ـ قاضى زاده ، شمس الدين أحمد ، نتائج الافكار فى كشف الرموز والاسرار ، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٧ ٠

٤٩ - القاضي عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، القاهرة ١٩٦٥ .

٥٠ - الكسانى ، علاء مدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .

٥١ - مدكور ، ابراهيم بيومى ، فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

٥٢ - المقدسى ، أبو شامة شهاب الدين أبو محمد عبو الرحمن بن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع أو الذيل على الروضتين القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧ .

٥٣ - النسفى ، عمر العقائد النسفية ، القاهرة ١٢٩٧/ ١٨٧٩ .

٥٤ - النشار ، على سامى ، منـــاهج البحث عند مفكرى الاسلام ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

٥٥ - الهمذانى ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ، ترجمة من الفارسية الى العربية محمد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠ .

ثالثا : مراجـــع اوروبيـــة :

56 - Brockelmann, C., Geschichte Der Arbischen Litteratur, Leiden, 1937 - 49.

57 - Goldziher, I., Die Riehtungen Der Islamischen Koraneusleguog, Leiden, 1920:

58 - Kholeif, F. A. F., A Study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana, Beyrouth, 1966.

59 - Patton W. M: Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna Leyden, 1897.

60 - Pines, S., Beitrage zur Islamischen Atomenlehre, Berlin 1930 translated into Arabic by Abu - Rida Cairo 1946.

61 - Taylor A. E., Plato : The man and his work, University Paperback.

62 - Watt, W. M., Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1962.

63 – Wensinck, A. J., Concordance et erdices de la Tradition Musulmane, Leiden, 1936.


دار الجامعات المصرية